Ph. U. 236 m

Heinroth

D. Joh. Christ. August Heinroths,

Königl. Sächsischen Hofrathes,
Professors der psychischen Heilkunde an der Universität zu Leipzig,
Arztes am Zucht-, Waisen- und Versorgungs-Hause zu St. Georgen ebendas.,
mehrerer gelehrten Gesellschaften Mitgliedes

Pistodicee

oder

Resultate freier Forschung

über

Geschichte, Philosophie und Glauben.

Staatsbibliothek München

Λογιζόμεθα οὖν, πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου. Röm. III. 28.

Leipzig 1829
bei Friedrich Christian Wilhelm Vogel.

183 G 28

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Seinem verehrten Freunde

Herrn

D. Wilhelm Crusius,

Erb- Lehn- und Gerichts-Herrn auf Sahlis,
Kohren, Rüdigsdorf u. s. w.

widmet

dieses Werk

aus

Hochachtung und Dankbarkeit

der Verfasser.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Vorwort.

Eine Theodicee zu schreiben, ist ein Frevel; eine Pisteodicee kann eine Pflicht seyn.

Diese Schrift ist ein Commentar zu dem Spruch auf dem Titel. Warum ein Arzt vom Glauben schreibt? weil der Glaube Arznei ist, und weil die Seelenheilkunde ihre Heilmittel nicht blos in der Apotheke findet, noch weit weniger aber ihre Vorbauungs-Mittel. Man soll die alten Medicamente eben so wenig, als die Hausmittel, verwerfen. Der Glaube ist beides. Aber die besten Arzneien verderben, wenn sie lange nicht gebraucht werden. Man muß sie dann frisch aus der Quelle ziehen. Vor Surrogaten muß man sich hüten.

Dem Glauben, durch welchen Gott unser wird, gegenüber steht die That, durch welche wir Gottes

werden. Beide setzen sich gegenseitig voraus, wie ein Pol den andern. Keine That ohne Kraft; und zur geistigen That gehört die moralische Kraft. Diese hat ihre Würdigung in einer andern so eben erschienenen, zu Ende dieses Werks genannten Schrift erhalten. Wenn der Verfasser in jener andern Schrift das Prinzip mit den Rationalisten gemein hat, so zeigt er sich im vorliegenden Werke als auf Einer Basis, auf Einem Grund und Boden mit den Supranaturalisten. Keiner von beiden kann den Andern entbehren, nach des Verfassers reinster Ueberzeugung. Kein Extrem hält die Mitte, und in der Mitte liegt die Wahrheit.

Der Verfasser.

Inhalts-Anzeige.

Einleitung.

Ueber den Geist des freien Forschens.

I. Das Forschen überhaupt . . . . . Seite 3—41
II. Das freie Forschen . . . . . 42—57
III. Der Geist des freien Forschens . . . . . 58—80

Erster Abschnitt.

Geschichte.

I. Vorbegriffe . . . . . 83—100
II. Nähere Betrachtung der Basis der Geschichte . . 101—116
III. Nähere Betrachtung des Prinzips der Geschichte . . 117—136
IV. Nähere Betrachtung des Inhalts der Weltgeschichte . 137—169
V. Nähere Betrachtung der heiligen oder Offenbarungs-Geschichte . . . . . 170—200
VI. Gegensatz und Gleichung der Welt- und Offenbarungs-Geschichte. . . . . 201—218
VII. Verhältniß der Offenbarungs-Geschichte zur Mythologie . . . . . 219—240

Zweiter Abschnitt.

Philosophie.

I. Philosophie als geschichtliche Erscheinung . . . . 243—327
II. Kritischer Blick auf die Geschichte der Philosophie und ihren Inhalt. . . . . 328—354
III. Die Nothwendigkeit des Denkens, und die Entbehrlichkeit der Philosophie . . . . . 355—374
IV. Wird die Philosophie bleiben oder untergehen . . 375—386

Dritter Abschnitt.

Glaube.

I. Standpunkt der Betrachtung . . . . . 389—398
II. Die Elemente des Glaubens aus der heiligen Geschichte abgeleitet . . . . . 399—406
III. Nähere Betrachtung der Elemente des Glaubens . . 407—417
IV. Das Wesen des Glaubens, in sich selbst, und in Bezug auf göttliche Offenbarung . . . . . 418—434
V. Blicke auf das Leben im Glauben, und dessen Wirkungen . . . . . 435—443
VI. Resultate . . . . . 444—459

Einleitung.

Ueber

den Geist des freien Forschens.

I.

Das Forschen überhaupt.

Forschen heißt Suchen. Das ganze Leben des Menschen ist ein Suchen. Wer weiß, wer erfährt es nicht? Aber wie verschieden, und was für verschiedene Dinge sucht der Mensch! Der Eine sucht auf der Erde die irdischen Güter: Genuß, Besitz, Ruhm; der Andere hat seinen Blick nur auf das Unsichtbare, Ewige, Unvergängliche geheftet, indem er auf Alles was zeitlich und vergänglich ist Verzicht leistet, und alles Unglück und Elend, alle Strenge und Härte des Schicksals ruhig, ja freudig erträgt, in der gewissen Zuversicht und Hoffnung daß er für alles irdische Entbehren und Dulden im Himmel und im Leben nach dieser Zeit reichen Ersatz erhalten werde. Lassen wir zunächst diese verschiedenartig Suchenden vor unserm Blicke vorübergehen, wie sie uns im Leben begegnen, und sehen wir ob wir unter ihnen auch Diejenigen antreffen deren Forschen nicht blos ein Suchen, sondern deren Suchen auch ein Forschen ist: denn um die Erkenntniß des Forschens, seinen inneren und äußeren Bedingungen nach, ist es uns zu thun. Wenden wir dem-

nach unsere Aufmerksamkeit sowohl auf die, welche das Höhere suchen, als auch auf die, welche das — wie es ihnen scheint — Gewisse für das Ungewisse nehmen und sich vor allen Dingen ihren Standpunkt im Leben zu sichern suchen, in dem Leben, von dessen Kraft und Trieb und Lust sie sich so eben erfüllt finden, dessen Bedürfnisse sie fühlen, und deren Befriedigung, nach der sie von ganzer Seele verlangen, ihr höchstes, einziges Streben ist.

Und hier finden wir denn daß das Suchen der Menschen so verschieden ist als ihr Naturell. Unter Naturell verstehen wir dasjenige Hervortreten, oder diejenige vorwaltende Eigenthümlichkeit bestimmter in den Menschen gelegter, seine Natur ausmachender, Kräfte, vermöge deren sein Leben besondern Richtungen zugeführt wird. Wobei gleich im voraus zu bemerken ist, daß, je mehr eine oder die andere dieser Kräfte hervortritt oder vorwaltet, desto mehr die übrigen in den Hintergrund zurücktreten. Jedoch diese Gesammt-Kräfte müssen zunächst näher bezeichnet werden. Wir finden nämlich, bei einer nur einiger Maßen genauen Betrachtung des inneren Selbst oder der Seele des Menschen, gleichsam mehrere Verzweigungen ihrer lebendigen Urkraft oder urkräftigen Lebendigkeit, welche sich durch auffallende Verschiedenheiten von einander absondern, und, obwohl mit den übrigen eng verbunden, dennoch, jede für sich, einer eigenthümlichen Selbständigkeit genießen. Diese Kräfte sind: die Gefühlskraft, die Vorstellkraft und die Thatkraft. Gemeinhin nennt man sie Herz, Verstand und Wille; allein genau genommen, findet sich daß die letztere Eintheilung schärfere Unterscheidungen nicht blos zuläßt, sondern sogar erfordert. Nämlich was

zuerst das Herz betrifft, so ist es zwar allerdings Gefühlskraft: Empfänglichkeit für Freude und Leid, vorzüglich aber ein ursprüngliches Verlangen nach Freude, und vor Allem nach Liebe. Man könnte geradezu sagen daß das Herz das Liebe-bedürftige, Liebe-suchende, innerste Wesen des Menschen ist. Allein unsere Seele fühlt auch ihr Leben und das Leben überhaupt in welches sie gleichsam eingetaucht ist. Unser inneres Selbst ist in dieser Hinsicht erfüllt mit dem Gefühle des Lebens-Bedürfnisses, der Lebens-Kraft und des Lebens-Triebes; und dieß Alles: Gefühl des Bedürfnisses, der Kraft, und des Triebes, gleichsam in Einen Brennpunkt zusammengedrängt, macht die äußere Seite oder den äußeren Pol unserer Gefühlskraft aus, deren innere Seite oder innerer Pol eben das Herz ist. Und so haben wir, vermöge der uns eingebornen Gefühlskraft, ein Lebensgefühl (äußerlich oder nach außen), und ein Seelengefühl (imerlich oder nach innen). Diese Doppelheit der Gefühlskraft begründet ein doppeltes Naturell, welches häufig genug im Leben als ganz verschiedenartig und gesondert erscheint. Diejenigen Naturen, in denen das Lebensgefühl, zusammt dem Gefühl der Lebenskraft und des Lebenstriebes vorwaltet, sind es auch in denen sich das Lebensgesetz, auf seiner äußeren Seite* als Selbsterhaltungstrieb am

* Die innere Seite des Lebensgesetzes spricht sich nicht aus als Trieb, sondern als Gebot. Der Trieb nämlich ist auf uns als Natur-Wesen gerichtet, das Gebot aber auf uns als freie Wesen. Die Selbsterhaltung wird uns nicht geboten; für sie sorgt schon der Trieb. Aber geboten wird uns die Erhaltung unserer Seele, die nicht selten nur auf Unkosten der Selbst-Erhaltung Statt finden kann.

deutlichsten ausspricht. Erhaltung also, Erhaltung des Lebens, und zwar durch alle die verschiedenartigen Mittel, welche die äußere Natur dem Menschen zur Lebens-Erhaltung und Sicherstellung anbietet, dieß ist das Streben, auf welches das Leben solcher, also begabten, Individuen gerichtet ist. Denn jedes Naturell ist Gabe, gleichsam das Lebens-Capital oder Pfund, mit dem der Mensch wuchern soll. Es ist also das Erwerbsleben auf welches solche Menschen mit diesem Naturell gestellt sind. Sie suchen den Erwerb. Und was der Mensch sucht, das findet er, wenn er nur ernstlich sucht. Menschen mit diesem Naturell werden also solche seyn, welche es im Leben zu etwas bringen, welche, was man sagt, ihr Glück machen. Ganz anders Menschen, deren Naturell ein vorwaltendes Seelen-Gefühl oder das ist, was wir Herz oder Gemüth nennen. Das Herz sucht Freundschaft, Liebe; es lebt in seiner Liebe. Solche Individuen beschränken sich daher auf ein stilles Familien-Glück; sie leben in ihren Freuden, in ihren Geliebten. Es sind die sogenannten schönen Seelen, oder kurz, die Gemüths-Menschen, die man auch vorzugsweise Gefühls-Menschen nennt. Steigert sich ihr Gefühl zum höchsten Gegenstande menschlicher Liebe, zu Gott dem Schöpfer selbst, als dem Vater der Menschen, der sich ihnen in seinem Sohne am väterlichsten offenbart hat, so wird das Leben solcher Individuen ein religiöses Leben; sie suchen die Gottseligkeit, sie jagen dem Frieden nach, der höher ist denn alle Vernunft; und gewiß, wenn sie ernstlich suchen, so finden sie auch, nach der Verheißung, die der göttliche Mund der Wahrheit selbst gegeben hat. Und dieß wären denn die beiden Verzweigungen

der ersten vorwaltenden Kraft oder der Gefühlskraft, wiefern dieselbe die eben beschriebene doppelte Art des Naturells begründet. Wir gehen nun weiter zur Betrachtung jener Suchenden, in denen die vorwaltende Vorstellkraft das eingeborne Naturell bildet. Auch die Vorstellkraft verträgt nicht blos, sondern fordert sogar, eine Sonderung, welche ihre Begründung im Leben und ihren Einfluß auf das Leben höchst ausdrucksvoll beurkundet. Die Vorstellkraft beschäftigt sich in doppelter Richtung und auf doppelte Weise. Erstlich beschäftigt sie sich mit gegebenen Gegenständen, die sie zur Erkenntniß, zur Einsicht, zur Wissenschaft zu bringen sucht: wir nennen sie in dieser Hinsicht Verstand, oder das Vermögen, welches die Wahrnehmungen verständigt. Nun wissen wir daß das eigenthümliche Wesen des Verstandes das Denken ist; die Vorstellkraft demnach, als Denkkraft, ist vorzugsweise die Gabe derer, welche wir Denker nennen. Diese Denker also suchen Wissenschaft, die ihren Gegenständen nach entweder die der Natur, oder des Geistes, oder derjenigen Lebens-Erscheinung in der Zeit ist, welche wir die Geschichte nennen: das Gewebe freier That in den Grund der Naturbedingungen. Auch die Denker finden was sie suchen, wenn sie recht suchen; und es macht einen Theil unserer jetzigen Aufgabe aus: die Bedingungen des rechten Suchens der Denker ausfindig zu machen. Nur wollen wir vorher den Umkreis des Suchens überhaupt vollends durchgehen, um späterhin das Gebiet jenes Suchens, welches vorzugsweise das Forschen genannt wird, desto sicherer seinem eigenthümlichen Charakter nach bestimmen zu können. Zunächst ist die zweite Seite

der Vorstellkraft zu betrachten. Wenn die erste, oder die Verstandes-Seite, ein-bildend ist, das Aeußere zum Inneren fördernd, die Gegenstände zum Wissen, die Wahrnehmung zur Erkenntniß, zum Begriff: so ist die entgegengesetzte Seite der Vorstellkraft aus-bildend, das Innere an das Aeußere oder zum Aeußeren fördernd, mit Einem Worte: Ideen-bildend, oder schöpferisch. Daß die Vorstellkraft in dieser Qualität nichts anderes denn die Phantasie sey, springt sogleich ins Auge. Die Phantasie aber ist die Mutter der Kunst, wie der Verstand der Vater der Wissenschaft. Daher also, bei vorwaltender Phantasie, das Künstler-Naturell. Der Künstler sucht sein Ideal zu verwirklichen. Das Künstler-Naturell wird ursprünglich eine doppelte Richtung nehmen, je nachdem das Gemüth des Künstlers dem Aeußeren oder dem Inneren zugewendet ist. Im ersten Falle wird sich dasselbe der raum-erfüllenden, oder plastischen, im zweiten der zeit-erfüllenden, oder redenden, Kunst zuneigen. Daß die raum-erfüllende Kunst in die Zweige: Baukunst, Skulptur und Mahlerei ausgeht, ist anerkannt, so wie daß die zeit-erfüllende in Dichtkunst und Musik zerfällt. Jedoch tritt noch zwischen diese beiden Kunstgebiete ein drittes, wie im Gebiete der Wissenschaft zwischen die Naturwissenschaft und Geistes-Wissenschaft die Wissenschaft der Geschichte (Historie). Die zwischen die Raum- und Zeit-erfüllende Kunst eintretende, ist die, welche aus den Elementen beider ihre Nahrung zieht: die Schauspielkunst. Daß es also eben so wohl ein Künstlernaturell für diese Kunst als für die plastischen und redenden Künste gebe, bedarf keines Beweises: denn die Erfahrung hievon liegt zu Tage. Jeder wahre Schauspieler

sucht die Person seiner Helden in höchster Wahrheit (und gerade darum im höchsten Grade täuschend) darzustellen. Dieses Suchen ist der Angel, um den sich sein Leben bewegt. Und so ist es, wie gesagt, in jeder Kunst, das Ideal, was der Künstler sucht; aber ein Suchen ist das Künstlerleben wie das Leben des Gefühls-Menschen. Eben so aber auch ist das Leben des Menschen mit vorwaltender Thatkraft nichts anderes als ein Suchen, wie jedes andere Menschenleben. Allein die Art des Naturells, die durch vorwaltende Thatkraft bezeichnet ist, verdient eine ganz besondere Betrachtung. Daß die Thatkraft nichts anderes ist als der Wille, weiß Jedermann; daß aber auch der Wille nichts mehr als die Thatkraft ist, daß der Wille nicht das Wesen der Freiheit in sich enthält, möchte nicht so leicht Jeder zugeben, dem daran gelegen ist die menschliche Freiheit zu retten. Man spricht immer von einem freien Willen. Wenn aber der Wille frei ist, so ist er es durch das freie (moralische) Wesen selbst, dem er einwohnt, aber nicht an sich, als Kraft. Denn der Wille ist eine Naturkraft wie jede andere, und das Thier hat einen Willen so wohl als der Mensch. Was aber die Hauptsache ist, so wird ja der Wille als Thatkraft nie angeregt ohne bestimmten Impuls, dieser möge nun von der äußeren oder inneren Gefühlskraft, vom Verstande oder von der Phantasie abstammen; wiewohl nicht zu läugnen ist, daß der Impuls des Willens auch aus dem freien Geiste entspringen kann. Im letztern Falle wird der Wille durch den Geist frei, also nur zufällig; in allen übrigen Fällen aber ist er an den bestimmten Impuls gebunden, der ihn in Bewegung setzt, ist also hiedurch nichts weniger als frei. Dies haben auch die Gegner der mensch-

lichen Freiheit sehr wohl ins Auge gefaßt und mit sicheren Erfahrungsgründen dargethan daß der Wille ein durchaus abhängiges Wesen und seiner Natur nach nichts weniger als frei sey. Nun, wenn nur das mit dem Willen begabte Wesen frei ist, so haben jene Einwürfe nichts zu sagen. Und daß der Mensch frei ist, beweist er jeden Augenblick, wo es ihm beliebt allen jenen Impulsen des Willens nicht zu folgen. Der Mensch kann eben sowohl den mächtigen Naturtrieb zurückweisen als das noch mächtigere Geistes-Gebot; er kann dem Lebenstriebe Trotz bieten und zum Selbstmorde schreiten; und eben so kann er seinen Schöpfer höhnen, ja ihm fluchen und seinem heiligen Gebote frevelnd entgegentreten. Lessing behält vollkommen Recht, wenn er sagt: „kein Mensch muß müssen.“ Kurz, der Mensch ist eben so vom Naturtriebe (der Selbsterhaltung) als vom Geistesgebote (der Seelenerhaltung) unabhängig, in beiderlei Hinsicht ungebunden, und darum frei. Aber er ist es als Geist-verwandtes, Geist-begabtes (mit Bewußtseyn begabtes) Wesen, aber nicht darum, weil er einen Willen hat. — Nach dieser nothwendigen Digression kehren wir auf den Punkt zurück, von dem wir ausgingen. Der Wille also ist bestimmten Impulsen (Antrieben, Motiven, Triebfedern) unterworfen. Wenn demnach ein thatkräftiges Naturell in bestimmter Lebens-Bestrebung (Suchen) erscheinen soll, so ist vorauszusetzen, daß irgend ein bestimmter Impuls vorwaltend sey. Wir haben also nur in der Erfahrung zu beobachten, welche Triebfedern, und in welcher Verschiedenheit sie That-kräftige Menschen zu ihren Lebensbestrebungen bestimmen. Wir finden diese Verschiedenheit von vierfacher Art. Es ist, im

Gebiete der Gefühlskraft, das Lebens-Gefühl (Lebenstrieb), und das Seelen-Gefühl (Gemüth, Liebe), und, im Gebiete der Vorstellkraft, der Verstand und die Phantasie, was vorwaltend der bleibende Gebieter der Thatkraft seyn kann. Jedoch auch der Geist kann, erwähnter Maßen, Gebieter des Willens werden. Es kommt also darauf an, ob das Gefühl, oder der Verstand, oder die Phantasie, oder die Vernunft (Geist) in thatkräftigen Menschen vorwaltet, um zu entscheiden, von welcher Art ihr thatkräftiges Naturell seyn werde. Hier haben wir nun zunächst wieder in Erinnerung zu bringen, daß thatkräftige Naturen mit vorwaltendem Gefühl von ganz verschiedener Art sind, je nachdem dieses Gefühl sich als Lebens-Gefühl oder als Seelen-Gefühl (Gemüth) ausspricht. Im ersten Falle haben wir die Erscheinung der thatkräftigen Erwerbsmenschen, dergleichen z. B. zu ihrer Zeit die Fuggers waren, oder in großen Massen die Venetianer und die Hanseaten. Was aber das Naturell der thatkräftigen Gemüths-Menschen betrifft, welches nicht auf Selbsterhaltung, sondern auf gemeinnützige Liebesthat gerichtet ist, (denn Liebe ist ja die Triebfeder ihres Lebens), so finden wir hier, wiefern die Triebfeder solcher Gemüther ganz eigentlich ein Trieb ist: — wiewohl der edelste menschliche Trieb: — die Philanthropen (gemeinnützige Menschenfreunde), wie einen Howard, einen Wilberforce; oder wir finden Patrioten, die Alles dem Vaterlande opfern, und die am heilsamsten wirken, wenn sie die Stifter großer, wohlthätiger Anstalten sind. Auf der andern Seite finden wir aber Erscheinungen in thatkräftigen Gemüths-Menschen von noch ganz anderer Art.

Nämlich, wenn es nicht der Trieb ist, folglich nicht das Natur-Motiv, was die thatkräftigen Gemüthsmenschen zu ihrem Thun und Treiben anregt, sondern wenn ein höheres, ja das höchste Princip, der Geist selbst, der Hebel ihres Wirkens ist: dann erzeugt sich als Impuls ihres thatkräftigen Naturells die Gottes-Liebe (Religion), zwar auch auf die Menschheit, und auf die Einzelnen, als Brüder, ausströmend, aber aus der eben genannten Quelle und in Bezug auf dieselbe. Hier treten die Gott-begeisterten Glaubenshelden auf, die wir in der alten Zeit nur im kleinen Volk der Hebräer, sonst aber in keinem andern Volk der Erde erblicken. Keines der berühmtesten und gebildetsten Völker des Alterthums, noch weit weniger der roheren eines, hat einen Abraham, der den Namen des Herrn predigt, einen Moses, der seinem Volke das Gottes-Gesetz der Heiligkeit kund thut, keine strafenden, warnenden, tröstenden Propheten, keine Apostel, die der ganzen Erde das Himmelreich verkündigen. Alle diese Menschen waren thatkräftige Gemüthsmenschen, aber ihr Gemüth war von der Liebe des Ewig-Lebenden entzündet. Und diese Pflanzschule ist nicht ausgestorben. Die Heidenbekehrer im Mittel-Alter, z. B. ein Winfried oder Bonifacius, der Bekehrer der Deutschen, dann der Glaubens-Märtyrer Huß, der heldenmüthige Luther, sie sind würdige Nachfolger größerer Vorgänger. Und noch in der neueren, ja der neuesten Zeit ein Wellesley, der das Wort des Heils predigend die Welt durchzog, und so manche der sich selbst opfernden Missionarien in Afrika, in Ost- und West-Indien, sie Alle gehören unter die, welche „nur suchen was droben ist." — Von ganz anderer Art sind die That-kräftigen

Menschen mit vorwaltendem Verstande. Es sind die großen Kriegs- und Staats-Männer, die meist nur den Ruhm und die Herrschaft suchen, und nur selten die verliehene oder errungene Gewalt zum Glück der Völker verwenden. So, ein Philipp von Mazedonien, welcher Griechenland, ein Cäsar, welcher Rom um seine Freiheit brachte. Wogegen Carl der Große die rohen Franken und ihre Nachbaren, Peter der Große den noch roheren Norden Europa's und Asiens zu den ersten Schritten der Cultur, wo nicht leitete, doch zwang. Endlich ein Friedrich der Große, der gegen Europa stand, und Napoleon der Riese, der durch Europa fiel. — Ganz anders wiederum erscheinen jene thatkräftigen Naturells, in denen die Phantasie als Impuls ihrer Thatkraft vorwaltet. Es sind die Revolutionärs aller Zeiten, sey es nun daß ein Ideal von politischer Freiheit, wie zur Zeit der französischen Revolution, sie trieb, oder daß ein religiöser Fanatismus ihr Führer war, wie zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Ländern, unter verschiedenen Verhältnissen bei einem Mahomed von Medina, und einer Jungfrau von Orleans. — Endlich ist derjenigen thatkräftigen Naturen zu gedenken, in denen der Geist vorwaltend erscheint. Wir verstehen aber hier unter Geist nicht etwa die Denkkraft, (wie Hegel, der den menschlichen Verstand auf das nachtheiligste mit dem göttlichen Geiste verwechselt,) sondern unser innerstes, heiligstes Wesen, die Quelle aller Moralität und zugleich das Element der reinen Freiheit, der Reinheit oder Heiligkeit überhaupt: kurz, unser Bewußtseyn, durch welches wir uns selbst, und die Welt, und Gott vernehmen; unser Bewußtseyn, das uns sagt was Recht und

Unrecht, Gut und Böse, Heilig und Unheilig, Wahrheit und Lüge ist. Dieses unser Bewußtseyn, unser Genius, unser Leitstern und Führer durchs Leben, dieses ist der Geist, den wir meinen, welcher mit der Quelle seiner Abstammung, dem höchsten Geiste, dem heiligen Gott, auf das innigste zusammenhängt, und darum mit vollem Rechte der heilige Geist in uns genannt werden kann. Der Charakter dieses Geistes, wie man wohl sieht, ist nur moralischer, nur heiliger Art: die Heiligkeit, die unbefleckte Freiheit, ist sein Lebens-Element, wie das des Menschen, der in diesem Geiste handelt und wandelt. Sein Wesen, worinne er uns erscheint, ist Gesetz, Gesetz des geistigen Lebens, Gesetz der Freiheit, das Element aller Moralität. Alles Gesetz kann blos freien Wesen gegeben werden, und ist darum moralischer Art, weil der Mensch blos in Beziehung auf den (heiligen) Geist, oder die Vernunft, Freiheit besitzt. Jene thatkräftigen Naturen nun, in denen der Geist vorzugsweise lebendig geworden, die wahrhaft Weisen, sie waren auch von jeher die Gesetz-Geber der Völker. Nur bietet sich unter ihnen eine merkwürdige Verschiedenheit dar, je nachdem sie in den Abendländern oder in dem Orient erscheinen. In den Abendländern ist der Charakter des Strebens jener hochbegabten Naturen moralisch-politisch, im Orient moralisch-religiös. Ein Minos, Solon, Licurg, Draco, bei den Griechen, ein Numa bei den Römern, gehören zu der ersteren Art; ein Fo in Sina, ein Brahma in Indien, ein Zoroaster in Persien, ein Osiris in Aegypten, gehören zu der zweiten. Aber alle diese Lichter sind verloschen. Hingegen, hell in seinem Morgenglanze, fort und fort, unauslöschlich, strahlt, ja brennt das Gesetz

Moses, das Wort: „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott," aus der Urzeit und aus der arabischen Wüste hervor immer noch in das Herz aller Völker der Erde die seine Stimme hören und durch diese Stimme zum deutlichen Bewußtseyn dieses Gesetzes kommen, als in ihren eigenen Herzen geschrieben. Nicht menschlicher Wille konnte dieses Gesetz geben: denn kein Menschen-Wille ist heilig; nur Werkzeug konnte der Mund Moses für die Stimme, für das Wort des heiligen Gottes seyn. Ueber diesen Gesetzgeber hat sich unter allen Völkern keiner emporgeschwungen, ja keiner hat den Geist dieser Gesetzgebung auch nur von fern geahndet. Wer etwa meint, daß späterhin, in derselben arabischen Wüste, Mahomed ein Gleiches, vielleicht ein noch größeres that, weil er Millionen mit sich fortriß, der bedenkt nicht, daß diese Millionen durch die Phantasie ihres Führers entzündet wurden, wie die Pulvertonne vom Funken, und daß dieser Führer sie in das Joch eines blinden Glaubens und blinder Geistesknechtschaft stürzte; da hingegen das Gesetz der Heiligkeit, welches Moses aussprach, das Gesetz der Freiheit und des Lebens ist, wie es sich wieder und immer wieder „mit der Verheißung dieses und jenes Lebens" durch den alten und neuen Bund wiederholt.

„Aber warum wird denn — kann man sagen — unter den thatkräftigen Naturen, in denen der Geist vorwaltet, und die ihr Naturell dadurch zu Gesetzgebern schafft, nicht auch Christus als Gesetzgeber genannt, er, der das schönste aller Gesetze, das Gesetz der Liebe, gab?" Nach unserer Ueberzeugung ist das Gebot der Liebe, wie es Christus aussprach, kein Gesetz: denn alles Gesetz ist Nöthigung;

eine Liebe aber, die sich nöthigen ließe, welche Liebe wäre das? Sie wäre ein Widerspruch in sich selbst: denn die Liebe hat eben kein Gesetz, weil sie sich selbst ein Gesetz, oder weil das Gesetz in ihr aufgelöst ist. Also, unserer Ansicht nach, war Christus kein Gesetz-Geber. Aber er war der Gesetz-Erfüller; wie die heilig-einfältigen Stimmen der Apostel aus dem Munde kindlicher Wahrheit zeugen. Er war der Erfüller des Gesetzes der Gerechtigkeit und Heiligkeit; er war der Heilige unter den Menschen, von denen keiner heilig ist, sondern welche allesammt unheilig sind. Kurz, Er war, nach unserer Ansicht, der, in welchem der heilige und gerechte Gott die unheilige und ungerechte Menschheit gereinigt und geheiligt erblickt. Aber, so wenig in ihm irgend eine der Kräfte unserer Seele vorwaltete, so durchaus er von Gottes Geiste durchdrungen war, sein Herz heilige Liebe, sein Geist heilige Wahrheit, sein Wille heilige Thatkraft: so kannte doch auch Er das Suchen, das den Menschensohn bezeichnet. Aber er suchte Bürger zu gewinnen für das Reich seines Vaters, Gäste für des großen Königs Gastmal, Herzen für die Liebe die er auf Erden entzünden wollte. Denn was anderes wohl, als das Feuer der Liebe, ist in den Worten angedeutet: „ich bin kommen ein Feuer anzuzünden auf Erden; und was wollte ich, denn es brennete schon!“ Was Wunder demnach, daß alle Menschen suchen, wenn der Eine noch sucht, der mit keinem Menschen, der nur mit Gott zu vergleichen ist, und sich ihm auch gleich stellt mit den Worten: „wer mich siehet, siehet den Vater.“

Und so haben wir denn die Natur des Suchens, wie sie sich nicht blos im Menschenreiche, sondern selbst im Got-

tesreiche ausspricht, in ihren mancherlei Richtungen und Beziehungen auseinandergesetzt; und zwar lediglich zum Behuf unseres eigentlichen, noch gar nicht weiter zur Sprache gebrachten Gegenstandes: des Forschens. „Forschen ist Suchen." So lauteten unsere ersten Worte. Allein es bedarf keines besonderen Beweises, daß nicht alles Suchen ein Forschen ist. Wir haben inzwischen durch unsere bisherige Auseinandersetzung nicht wenig gewonnen, indem wir die Merkmale des Suchens, die sich aus dem Vorhergehenden unschwer entwickeln lassen werden, nothwendig auch im Forschen wiederfinden müssen, wenn es wahr, daß alles Forschen ein Suchen ist. Ja, wir haben noch mehr gewonnen: denn es ist bereits angedeutet worden, in welchem Gebiete unserer Seelenkräfte wir das Forschen, gleichsam wie in seinem Erbsitze, antreffen werden, und zwar so echt und rein, als es sich in den Ansichten der Denker von Profession nicht so leicht darstellen möchte. Doch hievon späterhin. Sehen wir zunächst, welche nothwendige Merkmale alles menschliche Suchen hat, Merkmale, die ihm zugleich Bedingungen sind: um diese sodann mit Vortheil auf dasjenige Suchen anzuwenden, welches Forschen heißt. Erstlich giebt es kein Suchen ohne irgend ein Interesse, welches jederzeit aus dem Bedürfnisse abstammt, und durch das Schmerzliche des Bedürfnisses den Trieb weckt, ohne welchen keine Wirksamkeit in der von uns als lebendig erkannten Natur Statt findet. Bedürfniß also und Trieb gehören wesentlich zum Suchen. Alle unsere früheren Betrachtungen bestätigen dieß. Aber nicht genug. Jeder Trieb, als solcher ist blind. Er strebt nach einer Richtung, aber er kann sie für sich nicht finden. Nichts anderes aber giebt dem Triebe die Rich-

tung in allen Fällen, als der Sinn, die Wahrnehmungs-Kraft und Gabe. Aber was ist eine Wahrnehmung ohne Wahrgenommenes? ein Sinn ohne Gegenstand? Mag man sich unter dem Gegenstande vorstellen was man will: aber das dem Sinne zum Behuf der Wahrnehmung Gegebene, es wird nothwendig postulirt, wenn der Begriff des Sinnes nur Sinn haben soll. Und so gilt uns denn das dem Sinne Gegebene, und der Gegenstand, gleich. Demnach: kein Suchen, wie ohne Bedürfniß und Trieb, so ohne Sinn und Gegenstand. Und wie vom Suchen, so gilt dieß nothwendig auch vom Forschen, als welches in aller Hinsicht als ein Suchen dargethan werden kann. Ja, wir halten es für eine Art von Fund, daß wir gleich zu Anfang für das Forschen den Ausdruck des Suchens gebraucht haben. Es giebt nämlich Forscher, die da meinen, daß sie eigentlich nicht auf das Finden ausgehen, folglich auch daß sie gar nicht suchen dürfen ein Etwas, das natürlich, um gefunden zu werden, gegeben werden muß: sondern die in dem Wahne stehen, daß sie es sind, die da geben, (die da produciren, schaffen und erzeugen,) indem sie über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit ihre Stimme vernehmen lassen; z. B. darüber, ob ein Gott sey, ob und wie er sich offenbaren, und überhaupt wirken könne; wie sich der Mensch zu ihm verhalte u. s. w. Diese Herren, die Alles aus sich selbst schaffen, sie sind eigentlich (wenigstens die, welche der neuesten Schule angehören,) nach ihrem Bedünken, mit dem Wesen der Gottheit Eins, und sie halten es für eine große Sünde, wenn Jemand einer andern Ueberzeugung ist. Unser einfacher Begriff des Forschens, wie er aus den eben aufgestellten Merkmalen des Suchens

hervorgeht, macht uns demüthiger, giebt uns aber auch zugleich den Schlüssel zur Erkenntniß des Hochmuthes jener Herren zur Hand. Mensch, du Wesen das da bedürftiger ist als das Thier, welches seiner Bedürfnisse Befriedigung in Fülle und Gnüge hat, wie kannst du deinen Ursprung, dein kümmerliches, physisches und geistiges, Fortwachsen und Forterhaltenwerden durch leibliche und geistige Muttermilch, dergestalt vergessen, daß du wähnest — einem Wahn-sinnigen nicht ungleich — du habest etwas von dir, aus dir, durch dich selbst, was du nicht durch die Kräfte hast, die dir nur verliehen sind, und jeden Augenblick wieder abgefordert werden können. Deine Sinne und dein Verstand, hast du dieß alles selbst gemacht? Die Gesetze deines Verstandes, überhaupt die Gesetze, nach denen sich dein Leben regt und bewegt oder regen und bewegen sollte, sind sie dein Werk? deine Freiheit, durch welche dein Leben deine That wird, hast du sie dir selbst gegeben? ja dein Bewußtseyn, ohne welches du gar nicht einmal etwas von dir und deinem Leben weißest, stammt es von dir? ist es das Produkt deiner Kraft? deines Denkens und Ersinnens? deines Wollens? O, wie klein erscheint der Mensch, wenn er vergißt wie klein, wie durchaus abhängig er ist! Wer kann denken ohne Denkkraft? und wer kann sich die Denkkraft geben? Wer kann wissen ohne Bewußtseyn? und wer kann über sein Bewußtseyn gebieten? Ja, ich sage noch mehr: wer von allen jenen Herren kennt sein eigenes Bewußtseyn? Ich sage dieß im einfachsten Sinne, wo kennen nur ein nahes Bekanntseyn bedeutet. Diese Philosophen wissen ja wahrhaftig nicht, daß das Bewußtseyn dasjenige in ihnen ist, was da macht daß es Licht,

daß es Tag in ihnen wird. Sie halten — wie ja Fichte selbst, der große Denker — das Bewußtseyn für einen Akt des Ich, und bedenken nicht, daß wir nur durch die wundervolle Gabe des Bewußtseyns ein Ich sind, da wir ohne dieses himmlische Licht nur ein bewußtloses Selbst wären, wie die Thiere auch sind. Sie beachten nicht, daß das Bewußtseyn in uns angezündet wird, gleich der Kerze, welche die Nacht in Licht verwandelt, daß aber wir es nicht sind, welche dieses Licht unseres inneren und äußeren Lebens anzünden. Sie scheinen sogar, diese wissenschaftlichen Götter, nicht zu ahnden, daß nur im Bewußtseyn die heilige Quelle unserer moralischen Natur hervorspringt, daß nur im Bewußtseyn die Stimme des heiligen Gottes ertönt, und daß sie nicht aus unsern selbstgeschaffenen Gedanken erzeugt wird und werden kann. „In unserer Vernunft — sagen sie — liegt dieß Alles; aus unserer Vernunft muß es entwickelt werden; und wie anders als durch Denken? der Gedanke ist das Höchste, (s. Hegel's Logik) und der Gedanke ist mein Werk, wiefern ich Geist bin. Der Geist löset die Räthsel der Welt und seine eigenen; er findet zuletzt, daß er Element der Gottheit, daß er von ihr gar nicht getrennt und geschieden, daß er in seiner Absolutheit göttliches Wesen ist, dessen Gesetze die Welt anerkennen muß, weil die Welt überhaupt nur ein Reflex dieser Gesetze ist.“ So zieht der stolze Denker die Schöpfung und den Schöpfer in seinen Bereich und macht sie von seinen logischen Constructionen abhängig. Allerdings ist die Vernunft, d. h. das Bewußtseyn, und der Geist, der im Bewußtseyn redet, die Quelle aller Erkenntniß des wahrhaft Göttlichen. Aber wie kann das Göttliche erkannt werden, wenn es nicht

wahrgenommen wird? das Denken, ohne welches freilich keine Erkenntniß zu Stande kommt, hat keinen Grund und Boden, keinen Gehalt und keinen Werth ohne Wahrnehmung, so wie hinwiderum die Wahrnehmung nicht denkbar ist ohne Gegenstand. Denken heißt beschränken, in die Schranken, in den Bereich des Denkvermögens (Verstandes) bringen; aber wie willst du etwas beschränken, wenn du nichts zu beschränken hast? „Der Geist (das Ich) beschränkt sich selbst," sagt die stolze Sprache des Philosophen. Allerdings, du lieber Geist, oder vielmehr du, der du dich ein Geist, ja der Geist vorzugsweise, zu seyn dünkst, sollst du dich selbst beschränken, d. h. in deinen Schranken halten, nicht frevelhaft über dieselben hinausgehen. Du sollst nicht wähnen mehr zu seyn, als ein im Bewußtseyn, im Geiste, lebendes Wesen. Du lebst im Lichte des Bewußtseyns, welches du nicht geschaffen hast und schaffst, sondern zu welchem du geschaffen bist, um darinnen zu erkennen dich selbst und deine Pflicht und zugleich die Uebertretung deiner Pflicht: deine Sünde, indem du ja das Gebot des Bewußtseyns, das Gebot der Heiligkeit, nicht erfüllen kannst, sondern immer weit hinter dieser Erfüllung zurückbleibst. Du sollst dich also selbst beschränken, d. h. deine Willkühr zügeln, also dich auf ganz andere Weise beschränken, als es dir in den Sinn kommt zu thun. Denn es ist gerade die frevelhafteste Willkühr, wenn du dein Denkvermögen aus der Kette reißest, in welche es eingegliedert ist, wenn du, anstatt es anzuwenden, um die — äußere und innere — Wahrnehmung, d. h. das was dich Sinne und Vernunft (Bewußtseyn) lehren, zum Begriff, zum Verständniß zu bringen, dir einen Be-

griff vor dem Begriffe erdrechselst und aus diesem Urbegriffe ohne Gegenstand die ganze Welt der Gegenstände herausklauben willst. Du siehst nicht, daß du ein Spiel deiner Imaginationen bist, daß du, unbewußt, den Stoff deiner Begriffe, das Resultat aller deiner Wahrnehmungen, mit in deine Werkstatt des Denkens hineinnimmst, weil du ohne Stoff gar nicht denken könntest. Dieß alles siehst du nicht, weil du verblendet bist, deine Nacktheit für Reichthum, dein Bedürfniß für Ueberfluß haltend. Erkenne dich selbst! Besinne dich daß du im Bewußtseyn lebst, daß du aus dem Bewußtseyn gar nicht herausschreiten kannst, ohne dich selbst zu verlieren und in Nichts zu verschwinden. Besinne dich, daß dein Bewußtseyn dein inneres Wahrnehmungs-Vermögen (Vernehmungs-Vermögen, Vernunft) ist, daß du nur im Bewußtseyn wahrnehmen kannst, und daß du ohne Wahrnehmung gar nicht einmal zum Denken gelangst, daß allem Denken ein Wahrnehmen und ein Wahrgenommenes zum Grunde liegen muß, daß du zwar das Wahrnehmende bist, aber blos dadurch, daß du zum Wahrnehmen eingerichtet wurdest, wie zum Denken, endlich daß du beides, wahrnehmen und denken, mußt, wie du eben eingerichtet bist, kurz: daß du aus den Schranken deiner Einrichtung gar nicht heraus kannst. „Aber was sollte denn da aus der Speculation werden, der köstlichsten Fähigkeit hoher Geister?" Die wahre Bedeutung des Wortes „Speculation" selbst schlägt dich: denn Speculation ist nichts anderes als Betrachtung, ein Beschauen, gleichsam wie im Spiegel. Kann dieß ohne Wahrnehmung statt finden? Nun, so beschaue denn: die Welt, die

vor dir ausgebreitet liegt, in ihrem ganzen Reichthume, beschaue den Geist, der in dir ist, oder vielmehr in dem du lebst und webst und bist, wie der Fisch im Wasser, wie der Vogel in der Luft. Beschaue dich selbst in und vor diesem Geiste, der das Licht ist, das dich erleuchtet, das Element, in dem du als Mensch lebst, und in dem du immer leben solltest, nach den Worten: „wandelt im Licht." Beschaue dieß Alles, d. h. nimm es wahr, und verständige dir, was du wahrnimmst, durch deinen Verstand, bringe es zum Begriffe, aber vergiß nicht, daß dieser Begriff nur das Resultat deines Forschens, deines Suchens im weiten Reiche deiner Wahrnehmungen seyn kann; daß er nicht seyn kann das Werk deiner Schöpferkraft (Phantasie), sondern blos deiner Erkenntnißkraft, kurz, daß dein wahres Denken nur ein Erkennen seyn kann der Gegenstände, welche dir für deine Wahrnehmung und durch deine Wahrnehmung gegeben sind, daß du also stets von einem Gegebenen abhängig bist. Wer dieß Alles vergißt, hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er statt der Juno eine Wolke umarmt, wenn er der Spielball seiner eigenen hohlen, leeren Gedanken ist, und wenn er auf diese Weise aus allen wahren, gesunden Lebensverhältnissen herausgeschleudert wird. Wie wahr sind des Dichters Worte:

„Glaub' mir: ein Kerl, der speculirt,
„ist, wie ein Thier auf dürrer Haide
„von einem bösen Geist geführt;
„und ringsumher liegt grüne Weide."

Wir meinen nämlich hier eine Speculation ohne Gegenstand, oder was dasselbe ist: eine Speculation, die sich ihren Gegenstand oder ihre Gegenstände selbst erschafft. Die

Speculation, die auch wir anerkennen, heißt in unserer, und in jedes Menschen von gesunden Sinnen und Verstande, Sprache: Forschung. Das Wort Forschen ist ein bescheidenes Wort: es bedeutet, wir wiederholen es, zunächst Suchen; und auf das Suchen ist der Mensch angewiesen. „Suchet, so werdet ihr finden.“ Aber freilich auch mit dem Suchen ist noch nicht genug gethan: man muß auch das Rechte suchen; und dieß lehrt uns nicht unser Verstand, sondern lediglich unser Bewußtseyn, welches unsere wahre Vernunft ist. Die Herren aber, die sich Philosophen nennen, meinen ihre Vernunft im Verstande zu haben, und wollen sogar das Bewußtseyn mit dem Verstande oder durch den Verstand zu Recht bringen. So muß sich „die Weisheit meistern lassen von ihren Kindern.“ Denn unser Bewußtseyn ist unsere Weisheit, unser Weiser, unser Führer im Leben; und unser Verstand muß von ihr lernen, muß verstehen lernen was sie sagt; und wenn er das gelernt hat, dann erst ist er der rechte Verstand. Unser Verstand ist ein Werkzeug, ein Organ, so gut wie jedes andere Organ, das wir besitzen, d. h. das uns gegeben oder verliehen ist zum rechten Gebrauch, d. h. für das Heil unseres Lebens, und noch weit mehr unserer Seele. Aber wer bedenkt dieß? Wir sind wie die Kinder, die ihr Spielzeug zerbrechen, (analysiren), mit dem sie sich heiter und froh beschäftigen sollten. Seyen wir keine Kinder! Ehren wir den Verstand, welcher nicht genug in Ehren gehalten werden kann, weil ohne ihn kein Verständniß weder der Welt, noch des Geistes, noch unserer selbst möglich ist. Verlangen wir aber nicht daß die Mühle Mehl gebe ohne Getreide, noch der Magen Ernährung ohne Nahrung. Unser Denken

sey ein Forschen, oder maßen wir uns wenigstens nicht an zu denken, ohne geforscht zu haben. Denn allerdings ist mit dem Forschen das Geschäft des Denkens noch nicht geschlossen. Dieses mögen wir jetzt wohl anerkennen, nachdem wir das ursprüngliche Geschäft des Denkens festgestellt, es an seine ersten Bedingungen angeknüpft haben. Der Forscher denkt über das Erforschte, er denkt über dasselbe noch weiter hinaus. Und hier öffnet sich allerdings ein neuer Kreis der Thätigkeit für das Denken und den Denker. Was ist es denn, was über das Forschen hinaus liegt? Nichts anderes als der Gegenstand des Forschens als Zweck desselben, oder vielmehr als Zweck unseres Handelns. Hier ist der Punkt, wo wir unsern Verstand in seiner höchsten Function erblicken. Nicht die Speculation, (auch im reinen Sinne aufgefaßt, wie wir gethan, wo sie mit dem Forschen in Eins zusammenfällt,) sondern das handelnde, das praktische Leben ist es, worauf unser Verstand, als Führer desselben, gestellt ist. Sehr richtig nennt deshalb Kant den Verstand das Vermögen der Zwecke. Denn was ist ein zweckloses Handeln? Aber auch hier finden wir wieder diejenigen Philosophen, welche die Speculation für das Höchste halten, in einem großen Irrthume. Nicht zum Denken, als Denken, sind wir geschaffen, sondern zum Handeln. „Unser Leben ist unsere That.“ Nun ist, wie Jedermann weiß, und wir eben sorgfältig und absichtlich auseinandergesetzt, unsere Thatkraft, unser Wille, an Motive gebunden. Diese Motive aber mögen seyn welche sie wollen, so werden sie für die Thatkraft zunächst durch die Vorstellung vermittelt. Was ich mir nicht vorstelle,

kann ich nicht wollen. Die Vorstellung aber, sie sey so unreif als sie wolle, ist jederzeit ein Begriff, folglich ein Resultat des wirkenden Verstandes, der wirkenden Denkkraft, kurz: ein Gedanke. Nur der Gedanke bestimmt zunächst den Willen. Und dieser Gedanke, in Bezug auf den Willen, kann nur ein Zweck seyn; denn nochmals: ein Zweck-loses Handeln ist kein Handeln. Und so sehen wir demnach wie der Verstand ein Vermittler sowohl der Wahrnehmung als der Handlung ist. In beiden Fällen finden wir aber den Verstand nichts weniger als frei: denn im ersten Falle ist er, in der Qualität des Erkenntnißvermögens, an die Wahrnehmung, im andern Falle, in der Qualität des Zweckvermögens, an das Ziel, an den Zweck selbst, an das Handeln, oder vielmehr an die Kraft des Handelns, an die Thatkraft, an den Willen gebunden. „Ist denn aber demnach — kann man fragen — der Verstand gar nicht frei? Nein, nirgends, auf keinem Punkte, und in keiner Beziehung ist der Verstand oder die Denkkraft frei: denn die Verkettung des Verstandes nach außen, theoretisch und praktisch, haben wir so eben nachgewiesen; und in seinem Innern, in seinem eigenen Wesen, in seiner eigenthümlichen Natur, ist er durchaus Gesetz. Was wär auch ein ungesetzlicher Verstand? Seine Gesetzlichkeit wird auch (in der sogenannten Logik) nicht blos anerkannt, sondern sogar, und mit Recht, streng gefordert. Ein Anderes ist freie Denkkraft, ein Anderes: freier Gebrauch der Denkkraft. Der letztere muß dem Menschen unbedingt zugestanden werden, sobald ihm die Freiheit zugestanden wird; und diese, wer will sie ihm, mit einigem Fug Rechtens, absprechen? Wir sind

Herren aller unserer Werkzeuge; und der subtilste Verstand ist, erwiesener Maßen, doch nur Werkzeug. Allein eben aus dem freien Verstandesgebrauche entspringt, wie Uebel, so Mißverständniß genug. Erstlich: Uebel: denn wenn der Verstand genöthigt wäre, oder vielmehr, wenn wir, uns des Verstandes bedienend, genöthigt wären, der Vernunft zu gehorchen, so wären die Bestechungen des Verstandes durch unser Herz, und es wären alle die Wahnbegriffe und Irrthümer nicht möglich, in die wir hiedurch gerathen; es wären hiemit, so zu sagen, alle Quellen unserer wahren Leiden, verstopft. Zweitens: Mißverständniß. Die ganze Speculation, im gewöhnlichen philosophischen Sinne, wäre nie entstanden: denn sie beruht auf dem Mißverständnisse und der Verwechselung von freier Denkkraft, und freiem Gebrauche der Denkkraft. Man hat den letzteren mit der ersteren, zum großen Nachtheil, nicht blos des Verstandes-Gebrauchs, sondern des Menschen selbst, verwechselt. Man hat bei der vermeintlichen Superiorität und Richterfähigkeit des Verstandes, (den man immer mit der Vernunft verwechselte,) das Denken zum Probierstein aller Wahrheit und alles Seyns gemacht, und so Natur und Geist vor das Forum des Verstandes gezogen. Man hat vergessen, oder vielmehr gar nicht bedacht, daß der Verstand nur ein vermittelndes, nicht ein höchstes Vermögen ist, wie die Vernunft. Man hat die (moralisch) gebietende Macht der Vernunft auf den Verstand übergetragen. Dadurch sind die Philosophen Uebermüthler geworden, weil sie im Wahn einer Verstandes-Jurisdiction stehen, die sie nicht besitzen. Jeder Philosoph pocht auf die Philosophie, das heißt, auf seine eigene: denn eine andere

erkennt er nicht an. Gesetzt aber, jeder Philosoph meine eine Philosophie überhaupt, als ein Gemeingut der Menschheit: — ein Unding: denn nur die Vernunft ist Gemeingut der Menschheit; und Vernunft ist nicht Wissenschaft, sondern Bewußtseyn —: wo ist diese Philosophie? in den Büchern der Philosophen? in welchem? und was ist sie? allgemeingültige, unwiderlegbare Wissenschaft wie die Mathematik? Man soll nur ein einziges Mal recht aufrichtig seyn, und, ohne an sich selbst zu denken, bestimmt sagen, wo denn diejenige Philosophie zu treffen ist, die man für die Königin der Wissenschaften ausgiebt; und was sie ist. Ist sie Logik? Dieß meint Hegel; aber im Hegel'schen Sinne hätte es vor seiner Logik keine Philosophie gegeben, und gäbe es außer ihr auch keine. Ist sie Metaphysik? Diese ist seit der sogenannten kritischen Philosophie aus der Mode gekommen. Ist es die kritische Philosophie selbst? Diese gilt wieder nur bei ihren Anhängern. „Nein — sagt man jetzt — die Philosophie ist die Vernunft-Wissenschaft." Allein die Frage erneuert sich doch wieder: wo ist sie anzutreffen, und was hat und giebt sie? Jeder Philosoph weiset hier wieder auf sein Compendium. Wenn wir aber Einen vorziehen, was werden die Andern sagen? Kurz, es giebt wohl ein Philosophiren, und Philosopheme, aber keine Philosophie, gleichsam wie eine Art von Gerichtshof oder Richterstuhl, an den man in Sachen des Denkens appelliren könne. Wohl giebt es einen solchen Gerichtshof für das Denken: dieß ist aber der Verstand, den Jeder bei sich trägt und Keiner sich nehmen läßt, ohne im geringsten Anspruch auf Wissenschaft zu machen. Und so giebt es denn auch einen Gerichtshof für

das Handeln: es ist die Vernunft, die abermals nicht in die künstlichen Klammern einer Wissenschaft eingepfercht ist, sondern die in dem Bewußtseyn, in dem Gewissen jedes Menschen lebt, der nicht gänzlich verwahrloset ist. Alles dieß kann jetzt nur angedeutet werden; späterhin kömmt der Ort, es durch klare Auseinandersetzung zu erweisen. Also nochmals: sowohl in Bezug auf Erkenntniß als auf Handeln ist das Denken gebunden: dort an die Wahrnehmung, hier an das Ziel alles Handelns oder den Zweck; ein von beiden Enden losgelöstes, ungebundenes Denken, nämlich das der sogenannten Speculation, ist unfruchtbar, ja Geist- und Leben-tödtend, abgerechnet davon, daß es, sobald von mehr als bloßer Form die Rede ist, und der Verstand, den sie Vernunft nennen, dennoch Realität oder besser Gegenständlichkeit, aus sich erzeugen will, er sich das Gegenständliche erschleichen und gleichsam zur Hinterthür hereinlassen muß, wenn es als Construction oder Production öffentlich erscheinen soll. Die einzige schöpferische Kraft, die der Mensch besitzt, ist die Phantasie; und kein Philosoph wird sein System für ein Werk der Phantasie gelten lassen wollen. Ein freies Denken giebt es besagter Maßen, aber es bezieht sich nicht auf irgend eine Freiheit des Verstandes, sondern, wie gesagt, auf den freien Gebrauch desselben, wiefern derselbe dem Menschen als freiem Wesen verstattet ist. In dieser Hinsicht nämlich ist das Denken frei, oder es steht dem Menschen frei, die Denkkraft zu brauchen oder nicht zu brauchen. Wiewohl auch dieser freie Gebrauch oder Nicht-Gebrauch der Denkkraft immer noch nur uneigentlich freies Denken heißt, und, wie gesagt, nur die Bedeutung hat, daß dem Menschen das Denken frei

steht. Etwas ganz anderes ist es um das freie Forschen, welches ein besonderer Gegenstand unserer Betrachtung seyn wird.

Jetzt kehren wir von dieser scheinbaren Abschweifung, die nichts weniger als gallsüchtige Polemik ist, zum vorliegenden Gegenstande zurück. Wir haben darauf aufmerksam gemacht, daß der Charakter der philosophischen Speculation dem Charakter des Forschens mehr als entgegengesetzt, daß er demselben widersprechend ist. Wer da forscht, der sucht, der hat nicht, der ist bedürftig, und zwar, wo es auf Erkenntniß ankommt, der Lehre, des Unterrichts bedürftig: er will lernen. Dieß will die philosophische Speculation nicht: sie will blos lehren. Dieß will nun zwar freilich jede Lehre, jede Mittheilung überhaupt. Aber es schämt sich auch keine Lehre des Bekenntnisses, daß sie ihren Gegenstand ursprünglich empfangen habe; nur die Philosophie will nichts davon wissen. Sie weiß in und aus und durch sich selbst; sie ist die Ur-Wissenschaft und die Begründerin aller Wissenschaften; sie ist, wie die Natur, eine Alles-Gebährende, die ihre Kinder aus reichen Brüsten nährt. Kurz, der Weg der Philosophie läuft dem des Forschens schnurstracks entgegen; und wenn von philosophischer Forschung die Rede ist, so hat dieses Wort einen ganz andern Sinn, als den von uns aufgestellten, oder vielmehr noch aufzustellenden, wenigstens näher zu bezeichnenden. Die philosophische Forschung ist eine Entwickelung von innen heraus, ein zu Tage Fördern des in der Tiefe des Geistes Verborgenen, ein Erzeugen und Gebähren zugleich, in Einem Act, mit Einem Worte: ein Schaffen. Ganz anders das schlichte Forschen, von dem hier die Rede ist.

Dieses ist eine Hingabe des lehrbedürftigen Sinnes an die Gegenstände seiner Wahrnehmung. Der Forscher nach unserer Ansicht weiß nichts, und will Alles lernen; der philosophische Forscher nennt sich mit Unrecht so: denn er weiß Alles, und will Alles lehren. Darum ist denn unser Weg durchaus nicht der Weg der Philosophie, durchaus nicht der Weg der Wissenschaft, oder des Wissens schlechthin; denn wir setzen im Forscher bei seinem Geschäft gar kein Wissen, auch nicht einmal, mit Krug, ein Urwissen voraus: denn das Bewußtseyn, was auch wir, ganz natürlich, voraussetzen müssen, ist für uns kein Wissen, sondern das Mittel alles Wissens, gleichwie das Licht nicht selbst ein Sehen, sondern das Mittel alles Sehens ist. Wohl erkennen wir ein Licht an, das da selbst sieht, ein Bewußtseyn, das da selbst weiß; aber dieses Licht oder Bewußtseyn ist nicht an unsere Persönlichkeit geknüpft: es ist das allsehende Auge Gottes, der allwissende Geist, den der Philosoph nur in arger Verblendung aus sich selbst hervor zu beschwören sich erdreusten kann. Gott giebt sich uns kund, oder offenbart sich uns in dem Bewußtseyn, welches wir das unsrige nennen: aber er selbst ist nicht dieses Bewußtseyn. In unserm Bewußtseyn wohnt der Geist, der Geist von Gott, aber nicht Gott selbst. Daher die nothwendige Vergötterung seiner selbst bei dem Philosophen, welcher, wie Hegel, und vor ihm Fichte, den absoluten Geist aus sich selbst gleichsam hervorzaubern zu können vermeint. Ein Frevel der Selbstverblendung. Diesen Frevel zu begehen hütet sich der Forscher, welcher sich bewußt ist, daß er ohne Sinn und ohne Wahrneh-

mung und ohne gegebenen Gegenstand nichts erkennen kann. Schon das Erkennen setzt einen Gegenstand, ein Etwas, das erkannt wird, voraus: das Wissen, im Sinne des Philosophen, setzt keinen Gegenstand voraus, sondern der Wissende macht sich selbst zum Gegenstande, oder bestimmter: er bringt den Gegenstand und die Totalität der Gegenstände aus sich selbst hervor, (Begriff-Seyn,): er ist dem Schöpfer gleich. Je methodischer er verfährt, desto tiefer verwickelt er sich und verstärkt er sich in seinem Wahn, den er für die Wahrheit selbst hält, der aber nur die Thorheit selbst ist: denn er treibt sich nur im Kreise mit sich selbst herum, er er-greift und be-greift eben nur sein Ich; nichts mehr als ein vermessener Faust, dem die Stimme des Geistes zuruft:

„Du gleichst dem Geist den du begreifst,
„nicht mir." — —

Vor diesem Wahn und Frevel wollen wir uns hüten; wir wollen uns nicht schämen an dem Munde der Wahrheit zu hangen und von ihm zu vernehmen, was wir uns nicht selbst sagen können, was wir nicht ursprünglich wissen, sondern was uns erst gelehrt werden muß, nicht durch uns selbst, sondern durch den Sprecher (Logos) in der Natur, und in uns, und in der Geschichte. Dieß also ist das Wesen des Forschens überhaupt: daß wir uns mit allen Sinnen, mit ganzem Sinne, zu äußerer und innerer Wahrnehmung hingeben an den Gegenstand oder die Gegenstände, von denen wir Erkenntniß, in welche wir Einsicht zu erhalten begehren. Nicht umsonst ward uns im Begehren auch hier ein Bedürfniß angedeutet, und dieses Bedürfniß in einem höchst-bestimmten

Triebe, im Forschungs-Triebe, ausgesprochen. Es heißt ganz gegen unsere Einrichtung verfahren, wenn wir die Stimme dieses Triebes, wie überhaupt die Stimme aller Triebe, überhören, übertäuben, und, schlimmer als Kinder, nicht nur unserm Eigensinne und unserer Willkühr folgen, sondern wenn wir mit dem Trotz und der Ohnmacht der Titanen den Himmel stürmen wollen. Uns ziemt es, die Gaben zu gebrauchen, die uns geworden sind, und die Erkenntniß anzunehmen, die uns geboten wird; aber uns mit einem Wissen zu brüsten, welches wir nicht aus uns selbst schöpfen können, wie der allwissende Gott: das ziemt uns nicht, sondern zeugt nur von Verkehrtheit unsers Herzens und Sinnes.

„Aber — kann man sagen — soll denn das Forschen eine bloße Hingabe seyn? soll man bei dem Forschen nicht denken? und ist nicht alles Denken etwas Selbstthätiges? ist es nicht ein selbst-Ordnen und Stellen, ja ein selbst-Bauen, wenn gleich mit gegebenen Materialien?" Die also Sprechenden sind uns zwar viel näher, als die absolut-wissenden Philosophen, jedoch in so weit stehen sie noch viel von uns ab, als sie noch von gegebenen Materialien reden, wie namentlich Kant, der alle Form in uns, und nur den formlosen Stoff außer uns findet. Je unbefangener der Forscher ist, desto mehr wird er anerkennen daß sich der Stoff von der Form nicht trennen läßt, und daß, wenn wir außer uns einen gegebenen Stoff anzunehmen uns nicht weigern, wir auch die ihm eingeborne Form mit in den Kauf nehmen müssen. Unser Denken, so weit es sich mit Erkenntniß beschäftigt, ist eben nichts anderes als ein in uns Ein-Bilden des außer

uns schon Gebildeten, oder bestimmter ein Nach-Bilden des schon Vor-Gebildeten, kurz, ein Aufnehmen der Gegenstände in die Vorstellung, gerade so, wie auch der Spiegel die Gegenstände in sich aufnimmt, nicht sie weder in sich erzeugt, noch auch als formlose Stoffe in sich erst zur Form bringt. Wir sind in dieser Hinsicht wirklich nichts mehr, nichts anderes und nichts besseres als Spiegel, nur lebendige, nur selbst-erkennende Spiegel. Die Gegenstände selbst regen uns auf, ja nöthigen uns so zu denken, d. h. sie uns so vorzustellen, wie sie ihrer Natur nach sind, nicht wie wir wollen oder fordern oder uns einbilden daß sie seyn sollen, nach einer etwa uns gegebenen oder von uns selbst erzeugten Norm. Wohl tragen wir eine Norm in uns: diese ist aber blos die Regel des Rechten, dessen, was und wie wir selbst seyn und handeln sollen: eine moralische Norm. Was die Gegenstände sind und wirken, das sind und wirken sie in demselben Geiste, in dem auch wir leben, weben und sind. Und diesen Geist in ihnen zu erkennen, ward uns theils gestattet, theils zur Aufgabe gemacht, weil auch wir diesen Geist, in welchem und durch welchen Alles ist, in uns tragen. Unser Verstand ist nur das Vermittelnde zwischen dem Geiste außer uns und dem Geiste in uns. Unsere Denkkraft kann weder etwas zu dem Seyn der Dinge hinzu, noch etwas davon hinweg thun: sie muß eben Alles nehmen wie sie es findet. Und so ist unsere Denkkraft gleichsam nur ein höher gesteigerter Sinn, ein tieferes Erinnern, nur in anderm Sinne als Plato die Ideen nach seiner Weise Erinnerungen nennt. Wie das Auge eben auffassen muß, was und wie es ihm zur

Wahrnehmung geboten wird, so auch muß unser Verstand denken, was und wie es ihm zu denken geboten wird. Ein Verstand, der sich gegen diese Nöthigung sträubt, der sich mit Willkühr seiner eigenen Thätigkeit überläßt, trennt sich von dem Zusammenhange der Außen- und Innen-Welt des Geistes, trennt sich vom Zusammenhange des Lebens und Geistes selbst, er wird in das Gebiet der Träume, in das Gebiet der Schatten entrückt; er treibt ein wesenloses Spiel mit sich selbst. Ein solches Spiel ist die Hegel'sche Logik. Die Wahrheit außer uns wird zur Wahrheit in uns nur dadurch, daß wir sie getreu auffassen, sie in uns denken, wie sie außer uns gedacht ist. Denken wir anders, so denken wir falsch, so logisch richtig auch unser Denken seyn mag. Alles unser Denken, wiefern es sich auf Gegenstände bezieht, muß auch ein gegenständliches, d. h. ein den Gegenständen angemessenes, ihnen in ihren Verhältnissen und Bestimmungen gleichendes, Denken seyn. Dadurch entsteht das, was wir Evidenz nennen: das völlig sich Gleiche, sich völlig Deckende, Innere und Aeußere (Wahrheit als Uebereinstimmung des Subjects und Objects). Die Erkenntniß der Wahrheit auf diese Weise ist leichter als es scheint, wenn man sich ihr nur ganz und aufrichtig hingiebt; aber sie ist nicht blos schwieriger als man meint, sondern sie wird sogar unmöglich, sobald man das innere Seh-Vermögen, den Verstand (Intelligenz), aus seiner Seh-Weite und seinem Seh-Kreise hinwegrückt. Es geht hier wie mit mikroscopischen Beobachtungen; und der Verstand ist wahrhaft eine Art von Mikroscop. Je ruhiger und bestimmter er sich von den Gegenständen afficiren läßt, desto deutlicher, genauer und bestimmter erkennt er sie. Und

auf Erkenntniß ist ja zuerst und zuletzt Alles beim theoretischen Denken abgesehen. Ein anderes ist es mit dem praktischen, von dem hier nicht die Rede ist. — Fassen wir das hier Auseinandergelegte in Kürze zusammen, oder vielmehr, geben wir Allem, was hier über das Denken beim Forschen gesagt ist, seine strengste Bedeutung, so ergiebt sich: daß der Verstand bei allem Forschen nicht sowohl bestimmen, als vielmehr sich bestimmen lassen muß; gerade wie auf einem musikalischen Instrumente die Töne, die in ihm liegen, nur durch Harmonie mit dem Musikstücke zur Darstellung des letztern gestaltet werden können. Wie z. B. auf dem Klavier, die Harmonie, die wir vernehmen, zwar vom Instrumente ausgeht, aber ursprünglich doch nur in das Notenblatt niedergelegt ist, von welchem aus sie auf die Tasten des Klaviers übergetragen wird: eben so bildet sich zwar die Erkenntniß im Verstande, in welchem gleichsam alle Töne der Erkenntniß vorbereitet liegen; allein die äußere Bedingung, so zu sagen, die ganze (intellectuelle) Composition zur Erkenntniß liegt in den Gegenständen und ihren Beschaffenheiten, Verhältnissen, Beziehungen, die der Verstand mit seiner Fähigkeit zu begreifen, zwar erfassen und wiederbilden, aber nicht ursprünglich aus sich selbst erzeugen kann. Diese Ansicht widerspricht freilich der gewöhnlichen, namentlich der Kant'schen, nach welcher der Verstand ein rein- und gesetzlich-thätiges Vermögen ist, das wie eine Flötenuhr oder ein anderes ähnliches mechanisches Kunstwerk sein beziffertes und geordnetes Notenstück in sich selbst trägt, und zwar in der Zahl und in den Verhältnissen seiner Kategorien. Allein dafür erspart uns auch diese Ansicht die mit einem Gefühl des Widerstrebens verbundene

Mühe, uns den Verstand als eine in bestimmte Form oder Formen eingezwängte Kraft zu denken, von der wir demnach nicht begreifen, warum sie, hinsichtlich der Erkenntniß gegebener Gegenstände oder Stoffe aller Art, ihr Kategorien-Spiel gerade auf diese bestimmte und auf keine andere Weise in Thätigkeit setzt. Wenigstens, auch wenn wir eine solche innere Einrichtung und Anordnung des Verstandes zugestehen, können wir uns nicht entbrechen, die Nöthigung zu bestimmtem Gebrauch dieser Kategorien, in der bestimmten Beschaffenheit, in den bestimmten Verhältnissen und Beziehungen dessen, was Kant den gegebenen Stoff nennt, zu suchen, oder mit andern Worten, in den gegenständlichen Elementen (Stoffen) eine der Gesetzlichkeit des Verstandes entsprechende Gesetzlichkeit zu postuliren. Sollte diese Ansicht des Denkgeschäfts beim Forschen, zum Behuf der Erkenntniß, noch zu dunkel ausgesprochen seyn, so bleibt uns, um verstanden zu werden, nichts anderes übrig, als uns eben auf den alltäglichen Vorgang des Verstehens zu berufen, wenn wir ein Buch lesen oder einen Vortrag hören. Wenn nicht im Buche oder im Vortrage ein dem unsern verwandter Geist zu uns spräche, wie wollten wir denn in dem, was wir lesen oder hören, einen Sinn finden? Sind wir selbst es in diesem Falle, die wir den Inhalt des Buchs oder Vortrags ursprünglich erzeugen? Dieß wird kein Mensch von gesundem Bewußtseyn zugeben. Und wenn wir denn eingestehen müssen, daß der Sinn des Gelesenen oder Gehörten ursprünglich im Buche oder Vortrage selbst liegt, so werden wir auch leicht zugeben, daß dieser Sinn oder Inhalt für uns verloren gehen würde, wenn wir etwa, zerstreut, nicht aufmerkten, nicht jedes geschriebene oder ge-

hörte Wort gehörig, d. h. wie es der fremde Geist verlangt, auffaßten, oder auch, wenn wir uns bei dem Gelesenen oder Gehörten etwas ganz anderes dächten, wenn wir etwas ganz anderes in das Buch oder den Vortrag hineinlegten, als der Inhalt von beiden wirklich in sich trägt. Nun, die Totalität des in der Natur und in der Geschichte Gegebenen, das unsern Verstand zur Forschung, Behufs der Erkenntniß, aufruft, was ist sie anders als ein Buch oder eine Rede, unserm Verstande zum Verstehen vorgehalten? Wollten wir uns dieser Summe von Mittheilungen nicht hingeben, nicht gleichsam ganz in sie eingehen mit unserer gesammten Verstandes-Empfänglichkeit, mit unserm ganzen Nachbildungs-Vermögen, wie wollten wir zur Erkenntniß gelangen? Demnach: das Aufspüren des Gegebenen nach allen seinen Beschaffenheiten, Verhältnissen, Beziehungen, das ist Forschen überhaupt; wobei alles willkührliche, eigene, von den Gegenständen getrennte, gesonderte Denken aufzugeben ist.

Aber man wird sich mit dem hier über die Natur des Forschens überhaupt Vorgetragenen noch keineswegs befriedigt finden. Man wird sagen: „Nun, es sey, daß alles Forschen wirklich ein Suchen ist, und daß, was wir suchen (Erkenntniß,) seinem Grunde nach, wirklich äußerlich (in dem Inhalt und in der Form der Gegenstände) gegeben ist, daß wir beides, Inhalt und Form, in uns nur wiedererzeugen, nachbilden, in unserm Verstande als nachbildendem Vermögen: gleichwohl geht der ganze Begriff des Forschens, als eines Suchens, verloren, wenn wir suchen ohne zu wissen was? und ohne Anweisung wie? und beides, dieses was? und wie? kann uns doch unmöglich von außen

gegeben werden, das muß doch in uns liegen; und wo anders als in unserm Verstande? Wir müssen doch im voraus einen Begriff von dem Gegenstande haben, den wir suchen, es muß uns gleichsam ein Vorbild (Idee) gegeben seyn, oder einwohnen, dessen Gegenbild wir außer uns aufzufinden bemüht sind; und zu diesem Behufe ist doch bei allem Aufspüren eine eigenthümliche Verstandes-Thätigkeit nöthig, die im Vergleichen, Entgegen-halten und Entgegen-setzen, Beziehen, Unterscheiden, Ausgleichen besteht; was alles nicht ohne ein inneres Richtmaß, ohne eine innere Norm, kurz, nicht ohne die uns einwohnende Form, ohne innere bestimmte Gesetzlichkeit geschehen kann, indem wir an dem bloßen Zufalle einen schlechten Führer haben würden. Mit Einem Worte: die eigene gesetzliche Selbstthätigkeit des Verstandes, die etwas ganz anderes ist, als ein bloßes sich-Hingeben, gleichsam eine reine Passivität, ist bei allem Forschen unerlaßlich. Und ist dieß der Fall: wie kann beides, Passivität und Selbstthätigkeit zusammen, zugleich, mit und neben einander, ohne Widerspruch Statt finden? Und da wir so eben die Nothwendigkeit der Selbstthätigkeit des Verstandes beim Forschen erwiesen haben, tritt nicht hiemit jene vermeintliche Hingabe des Verstandes an die Gegenstände von selbst in das Reich der Chimären zurück?" — Auch wir läugnen diese ganze Vielgeschäftigkeit des Verstandes bei allem Forschen nicht ab; aber auch wir unserer Seits haben die Nothwendigkeit der Hingabe des Verstandes an die Gegenstände des Forschens, wie uns scheint, unwidersprechlich erwiesen; und es kommt folglich blos darauf an, das Beisammenseyn und die Vereinigung von beiderlei Bedingungen erklärlich zu machen. Wie nun? wenn die ganze eben genannte Ge-

schäftigkeit des Verstandes, das aus ihm, bei aller Forschung, hervortretende was? und wie? etwas von außen Angeregtes, ja von außen Abgenöthigtes wäre? Auf diese Weise käme dennoch der Verstand nicht aus der äußeren Abhängigkeit und Bestimmtheit heraus, und unsere obige Behauptung: daß der Verstand, bei dem Geschäft des Forschens, sich überall im Zustande der Hingabe befinde, wäre dann vollständig gerechtfertigt. Was zuerst die Idee oder das Vorbild oder das Was? betrifft, welches bei aller Forschung postulirt wird, so ist bei einiger Erwägung sogleich abzunehmen, daß dieses Vorbild nicht unmittelbar im Verstande liegen könne, als welcher ja in allen Fällen nur verständiget, nur der Vermittler ist zwischen zwei, wenn auch nur scheinbar, Entgegengesetzten und Getrennten. Nun giebt es keinen andern Grund-Gegensatz, als den des Aeußeren und des Inneren, oder der Natur und des Geistes; und gerade der Geist (im Bewußtseyn) ist es, welcher, weil er selbst Einheit, auch Einheit und Zusammenhang fordert. Wenn also der Verstand Einheit und Zusammenhang in den Gegenständen seiner Forschung sucht, so spricht er eigentlich nur ein Bedürfniß der Vernunft aus, und die Idee der Einheit, die ihn bei aller Forschung leitet, gehört ursprünglich nicht ihm, sondern der Vernunft an. Nenne man also auch diese Idee ein Vorbild, und, als Verstandes-Eigenthum, Begriff, so kann doch der Verstand diesen Begriff nicht besitzen, ohne ihn aus der Vernunft geschöpft zu haben; und dieses ist wiederum nicht ohne Hingabe des Verstandes an die Vernunft möglich. Demnach legitimirt sich der Verstand schon in diesem Stücke nicht als rein selbstthätiges, selbst-erzeugendes Vermögen. Welches das Erste war. Was nun aber zweitens die Norm oder Form anlangt, welche

den Verstand bei allem Forschen leiten soll, oder, wie es oben hieß, das wie? des Forschens, die innere Gesetzlichkeit, nach welcher der Verstand ver=gleicht und aus=gleicht, so stammt, genau betrachtet, diese Gesetzlichkeit auch nicht aus dem Verstande, sondern ebenfalls aus der Vernunft oder dem Geiste, als welcher die Quelle aller Gesetze ist. Denn allem Ver=gleichen und Aus=gleichen liegt das Gleichmaß zum Grunde, dieses aber ist nichts anderes, als der Ausdruck der Einheit im Entgegengesetzten, folglich abermals ein Werk des Geistes, der sich in der Vernunft kund giebt. Demnach zeigt sich der Verstand auch da ab=hängig, wo er am selbstthätigsten zu seyn scheint, und wir erkennen deutlich, daß alles Forschen ursprünglich vom Geiste, von der Vernunft ausgeht, und daß der Verstand in seinen tiefsten Forschungen nach Grund, Wesen, und Zweck der Dinge, nur die Forderungen der Vernunft ausspricht. Und so kommen wir denn auf unsere erste Behauptung zu=rück, daß der Verstand überall an die Wahrnehmung gebunden ist: denn was ist Vernunft und Bewußtseyn an=ders, als innere Wahrnehmung? Alle äußere Wahrneh=mung demnach der inneren gleich zu machen, ist die höchste Aufgabe des Verstandes bei aller Forschung. So wäre denn aber auch zugleich das Wesen des Forschens über=haupt erschöpft, und das Ziel des Forschens, die Erkennt=niß, wäre ebenfalls seinem Wesen nach begriffen, und be=stünde sonach in dem Zusammenfassen des Aeußeren und In=neren zur Einheit und Gleichheit im Verstande, der sich solcher=gestalt auf das klarste als verbindendes oder vermit=telndes Vermögen erweiset.

II.

Das freie Forschen.

Der bisherigen Auseinandersetzung zu Folge, ist das Forschen überhaupt, seiner Natur nach, etwas Gebundenes. Es ist gebunden, besagter Maßen, an das Bedürfniß (der Erkenntniß) und an den (Forschungs-) Trieb einerseits, andererseits aber an den Sinn (in der Wahrnehmung) und an den Gegenstand (als das Wahrgenommene). Und so hätte denn der Verstand bei allem Forschen überhaupt nichts weniger als ein freies Spiel. Ja, es ist gezeigt worden, daß es nicht der Verstand ist, welcher den Gegenstand klar macht, — wie allgemein angenommen wird — sondern daß es der Gegenstand ist, welcher den Verstand aufklärt, dergestalt, daß der Verstand ganz vom Gegenstande abhängig wird. Weshalb denn auch unsere Theorie des Erkennens der bisherigen gerade entgegensteht und eine neue Verfahrungs-Weise bei allem Forschen fordert. Hingabe (des Erkenntnißvermögens) an den Gegenstand heißt unsere Forderung an den Forscher. Indem dieser aber, wenn er in seinem Geschäft glücklich seyn will, den Verstand nicht

vom Wahrnehmungsvermögen trennen darf, sondern den Verstand eben so wie den Sinn an den Gegenstand hingeben, d. h. sich an das gegenständliche Denken gewöhnen muß, ist hiemit nicht ausgesprochen, daß der Denker oder Forscher selbst sich in einem gebundenen Zustande befinden soll; im Gegentheil ist unsere Ueberzeugung, daß der Forscher selbst frei seyn und bleiben müsse, wenn er das Ziel seiner Forschung glücklich erreichen will. Und diese Verbindung des freien Zustandes mit dem an den Gegenstand gebundenen Denken ist es, was wir das freie Forschen nennen, welches jetzt zu betrachten ist.

Um uns für diese neue Untersuchung Bahn zu brechen, wollen wir den Forscher zunächst in demjenigen Zustande beobachten, welcher dem freien entgegensteht, also im gebundenen. Daß sich der Mensch überhaupt sehr oft in gebundenen Zuständen befindet, ist leider nur zu wahr. Schon Alles was unser lebhaftes Interesse, unsere lebhafte Theilnahme erregt, bindet uns, und zwar um so mehr, je mehr sich unsere Neigungen, oder gar unsere Leidenschaften oder unsere vorgefaßten Meinungen und Vorurtheile einmischen. Alles dieß raubt uns den freien Blick; und in solchen Zuständen sind wir entweder gar nicht fähig zum Forschen, oder unsere Forschung und ihr Resultat wird die Farbe unserer Zustände an sich tragen. Wir wollen als Beispiel einen Theologen wählen, dessen Gegenstand der Forschung die heilige Schrift ist, wie Leute von altem Schlage die Bibel noch nennen. Dieser Theolog kann auf doppelte Weise in seinen Forschungen über die Bibel und ihren Inhalt gebunden seyn, je nachdem sein Gemüth blind für oder wider die Bibel eingenommen ist. Denn daß auch Theologen

wider die Bibel eingenommen seyn können, lehrt die Erfahrung unserer Zeit vielleicht noch deutlicher als die der frühern. Wir wollen aber zuerst sehen wie es dem in seinen Forschungen ergehen wird, der blind für die Bibel eingenommen ist. Da es allezeit das Gemüth ist, was unsere Neigung oder Abneigung bestimmt, und da der Verstand jederzeit den Einfluß unserer Gemüthsstimmung erfährt, so ist nichts natürlicher, als daß der, welcher mit blindem Glauben an die Bibel geht, es nicht blos nicht wagen, sondern sogar es für ein Verbrechen halten wird, sich über den Buchstaben ihrer Worte zu erheben. Er wird also als ein Buchstäbler forschen, oder vielmehr, er wird gar nicht forschen, sondern am Buchstaben hangen und aus ihm heraus Dinge buchstabiren, die dem Geiste Gottes, dessen Offenbarung in der heiligen Schrift nicht bezweifelt werden mag, der sich aber auch in uns offenbart, geradezu widersprechen. Ueber dem Buchstaben steht allezeit der Geist; und nur durch den Geist magst du den Buchstaben verstehen. Wer aber zunächst nur den Buchstaben anerkennt, wer ohne Geist nur am Buchstaben hängt, der hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er geistlose oder geistwidrige Dinge selbst aus der Bibel davon trägt. So würde also ein solcher Theolog, der etwa die Stelle: „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut" u. s. w. buchstäblich verstehen wollte, nicht blos etwas geist-loses, sondern sogar geist-widriges herausklauben und den wahren lebendigen Geist, der darinne liegt, den schönen Sinn: „wer sich mein ganzes Wesen aneignet" ꝛc. durchaus verkennen. Auf der andern Seite dagegen, — und dieß ist der zweite Fall — kann ein Theolog in der Bibel nichts sehen, als eben ein von

Menschen zusammengetragenes Buch. Der Geist dieses Buchs, der heilige Odem, der die ganze Bibel durchwehet, belebt, und sie in ihrer Vielgliedrigkeit als Ein Ganzes zusammenhält, dieser Geist wird von diesem selbstklugen Menschen, dessen Herz nichts vom Glauben weiß, nicht begriffen: denn er wird nicht von ihm er-griffen; was nur mit einem gläubigen Herzen geschehen kann: denn nur der Glaube des Herzens sucht und findet Gott. Der Unglaube sieht Gott nicht, und wenn er auch leibhaftig vor ihm stünde. Aber der Unglaube kommt auch aus dem Herzen, wie der Glaube, und ein ungläubiges Herz ist ein verstocktes, Verstocktheit aber ist Bösartigkeit, und wenn sie sich noch so gutartig stellte; wie sie es denn gemeinhin thut. Der Unglaube verbirgt sich hinter den Verstand, den er seine Vernunft nennt, und macht den Verstand zum Richter über Gegenstände, die für den Verstand gar nicht darstellbar sind, weil sie in das Reich des Geistes gehören, für dessen heiliges Wesen nur das Herz, nicht der Verstand empfänglich ist. Das Herz glaubt an göttliche Offenbarung und göttliche Wunder, denn es glaubt an einen Gott, der sich den Menschen liebend naht. Der Verstand, vom ungläubigen Herzen bestochen, weiß nur von einer Natur und Vernunft, und stellt es großmüthig Jedem frei, beide Offenbarung zu nennen oder nicht. Ein solcher Verstandesmensch giebt sich selbst seine Gesetze und rechtfertigt sich vor sich selbst, merkt aber nicht, wie blind er ist in seinem Unglauben, eben so blind, als jener erstgenannte in seinem Glauben. Wenn dieser, im Gemüth befangen, ein Knecht des Buchstabens wird, so wird jener, von tiefer Selbstsucht gefesselt, ein Frevler am Geist, dessen Herrlichkeit er eben so wenig ahnet als

sein Irrthums-Gefährde auf der andern Seite. Sonderbar genug treffen zwar beide am Ziele zusammen, indem es beiden gelingt, den Geist aus ihrem Gegenstande zu verbannen, nur unter nicht gleichen Bedingungen: nämlich dem Einen, weil er blind ist, und dem Andern, weil er nicht sehen will; aber darin sind sie sich doch gleich, daß sie sich beide in gebundenen Zuständen befinden: der Erste durch blinden Glauben, der Andere durch Unglauben.

Absichtlich haben wir bei diesen Beispielen länger verweilt, als es eigentlich bloße Beispiele gestatten; aber keine Gegenstände zeigen uns deutlicher, wie sehr der freie Zustand bei dem Forschen nöthig ist, als die höchsten Gegenstände aller Forschung. Worinne besteht aber nun der freie Zustand? woher entspringt er? und welches ist sein Einfluß auf das Forschen selbst? Dieß sind die nächsten Aufgaben die wir zu lösen haben.

Der freie Zustand steht dem gebundenen gegenüber, oder vielmehr, ist sein Gegentheil; wiewohl beide in so fern etwas gemein haben, daß, wie der gebundene Zustand seinen Sitz oder seine Quelle im Gemüthe hat, so auch der freie. Wovon weiterhin. Wenn wir recht auffallend sehen wollen was ein freier Zustand ist, so dürfen wir nur die Kinder beobachten, wenn sie nicht etwa gerade von einer vorübergehenden Furcht oder Begierde ergriffen sind. Wie hell, wie heiter, wie zweifellos schauen sie in ihre Welt, in ihre Umgebung hinein. Und gerade diese Zweifellosigkeit ist es, die ihr junges Gemüth so frei macht, oder vielmehr in ursprünglicher Unbefangenheit erhält. Es ist der dem kindlichen Gemüthe gleichsam eingeborne Glaube, das in demselben einwurzelnde Vertrauen, das ihm diese Freiheit, diese

Unbefangenheit giebt. Worinne besteht aber nun dieser Glaube? Die eben genannte Zweifellosigkeit kündiget sein Wesen an. Im Zweifel ist Zwiespalt, ist Trennung, Entzweitheit des Zweifelnden; wie man denn schon im gemeinen Leben sagt: „ich bin nicht mit mir selbst einig," wenn man den Zustand des Zweifelns ausdrücken will. Dem zu Folge besteht der Glaube, als zweifelloser Zustand, in der inneren Einheit oder Einigkeit des Menschen mit sich selbst. Nun kann man nicht in Abrede seyn, daß das eigentliche Wesen des Menschen, wie jedes Wesens, welches in reger Wirksamkeit lebt, in der Einheit der Kraft besteht, durch die es wirkt: denn so wie sich nur eine Spaltung in die Kraft einschleicht, d. h. so wie nur die Kraft nach verschiedenen Seiten hingezogen wird, hört auch ihre Wirksamkeit auf. Es ist daher ganz natürlich, daß der Zustand innerer Einigkeit, oder Zweifellosigkeit, der Zustand der vollen Kräftigkeit und Wirksamkeit ist, und daß folglich der Mensch in diesem Zustande, den wir den Glauben genannt haben, nicht blos mehr vermag als im entgegengesetzten, sondern auch daß er lediglich in diesem Zustande überhaupt etwas vermag. Nun drückt alles „vermögen" eine gewisse Macht und Gewalt, eine gewisse Herrschaft aus, und diese kann nicht Statt finden ohne Unabhängigkeit des Herrschenden von dem Beherrschten, d. h. ohne Freiheit: denn das Wesen der Freiheit besteht in der Unabhängigkeit, so wie das Wesen der Gebundenheit in der Abhängigkeit besteht. Es ist also klar wie der Tag, daß Glaube und Freiheit auf das innigste mit einander verbunden sind, dergestalt, daß die Freiheit, so zu sagen, das Kind des Glaubens ist. Wir haben hiermit die beiden ersten Fragen: worin besteht der freie Zu-

stand? und woher entspringt er? zugleich beantwortet. Der freie Zustand ist derjenige, in welchem der Mensch der Gegenstände seiner Wirksamkeit Meister ist; und er ist dieß nur dann, wann er mit sich selbst einig, wann er nicht im Zwiespalte mit sich selbst oder gleichsam in sich selbst getheilt ist, wenn er seine ganze Kraft beisammen hat. Und das letztere ist eben der Zustand des Glaubens. Aber freilich entsteht hier wieder die Frage: woher entspringt denn dieses In-sich-selbst-einig seyn, dieser Glaube? Wir dürfen die Beantwortung dieser Frage nicht umgehen, weil uns sonst ein wesentlich nothwendiger Aufschluß fehlen würde. Es ist bereits darauf hingedeutet worden, daß er aus dem Gemüthe entspringt und in demselben seinen Sitz hat. Es muß demnach eine gewisse Beschaffenheit des Gemüths Statt finden, wenn der Glaube in demselben wohnen soll: denn nicht jedes Gemüth besitzt den Glauben. Es fragt sich demnach: wenn ist das Gemüth einig mit sich selbst? oder vielmehr, es fragt sich nicht: denn Jedermann weiß, daß nur in der Uebereinstimmung unserer Gesinnungen und Handlungen mit der Vernunft oder dem Gewissen die Einigkeit des Gemüths bestehen kann. Also nur ein reines Gemüth oder Herz ist auch ein mit sich selbst einiges. Und so wären wir denn auf dem kürzesten Wege bis zur Quelle des wahrhaft freien Zustandes gedrungen. Nur Herzens-Reinigkeit bringt den wahrhaft freien Zustand hervor. Daher wir ihn denn auch bei noch unverdorbenen, bei unschuldigen Kindern finden, die wir bereits oben zu diesem Behuf als Beispiel angeführt haben. — Es bleibt nun nichts übrig, als auch noch auf die dritte Frage zu antworten, nämlich: welches der Einfluß des freien Zu-

standes auf das Forschen sey? Auch diese Frage wird sich bald erledigen, wenn wir uns wieder vergegenwärtigen daß alles Forschen auf Erkenntniß ausgeht, und daß alle Erkenntniß gleichsam nur eine Abspiegelung der Gegenstände unsers Forschens, nach ihren Eigenschaften, Verhältnissen und Beziehungen, in unserm Verstande ist, wiefern sich derselbe als das Vermögen der Vergriffe erweiset. Es führt uns nämlich der bildliche Ausdruck „Abspiegelung" selbst auf den rechten Weg. Wenn wir auf die Gegenstände der Natur Acht haben, welche gleichsam ein Spiegel ihrer Umgebungen sind, dergleichen namentlich das Wasser ist, so wissen wir Alle, daß Reinheit und Ungetrübtheit die wesentliche Bedingung dieser Wirkung ist. Ein trüber Sumpf, in welchem der Schlamm aufgeregt ist, oder ein Sturm-bewegter Strom oder See, dessen Wellen im heftigen Aufruhr sind, ist ein schlechter Spiegel seiner Umgebung. Nur der klare Bach, nur der ruhig dahingleitende Strom, nur der spiegelglatte See giebt uns den Himmel und die Ufer mit ihren nächsten Umgebungen im klaren Wiederscheine zurück. Was der Schlamm im Sumpfe, was die stürmischen Wellen des Stroms oder See's, das sind im Gemüthe die unreinen Begierden oder auch die heftigen Affecten und Leidenschaften. Sie verhindern schon die Neigung zum Forschen und das Geschäft des Forschens überhaupt, geschweige denn das gedeihliche, d. h. das freie Forschen: denn nur das freie Forschen ist gedeihlich. Der freie Zustand ist auch ein ruhiger Zustand, und ruhig kann nur das reine Herz seyn. Wer weiß dieß nicht aus Erfahrung? Sobald uns irgend etwas auf dem Herzen liegt, sobald wir uns irgend einer Unbill bewußt sind, ist auch

die Ruhe des Herzens gestört und der klare Zustand unsers Inneren, unser ganzes Sinnen und Denken, getrübt. Ueberhaupt, so wie wir nur von der Regel des Rechten abweichen, so wie wir die gerade Bahn des Gesetzes verlassen, welches in unserm Innern über die Erhaltung unsers physischen und geistigen Lebens wacht, so haben wir auch, mit dem Maße überhaupt, das Maß des richtigen Denkens verloren, und verlieren uns in die Labyrinthe der Täuschung und des Irrthums, des Selbstbetrugs und des Wahns. Klarheit und Wahrheit sind immer beisammen, und nie kann etwas recht klar seyn, was nicht innerlich, in seinem Kerne, recht wahr ist. Es giebt wohl einen Schein der Wahrheit, eine äußere, nämlich die logische, Wahrheit, oder die Wahrheit der Form; allein diese kann eben so wohl der Lüge als der Wahrheit dienen, und alle Kunst des Scheins kann die Natur des Seyns — und das Seyn ist die Wahrheit — nicht ersetzen, eben so wenig als erzeugen. Die Wahrheit hängt auf das innigste mit der Aufrichtigkeit, mit der Geradheit zusammen, und diese, wer wollte es läugnen? hat ihre Wurzel im Herzen, wie die Lüge auch. Ein reines Herz ist auch ein aufrichtiges und gerades Herz, und dieses findet durch sich selbst die gerade Bahn des Lebens, zugleich aber auch leitet es den Verstand zu der richtigen Ansicht der Dinge. Der ganze Mensch wird, so zu sagen, durch das Herz zurecht gerückt, wenn das Herz kein Schalk ist; er wird so in die rechte Mitte der Dinge gestellt; und in der Mitte liegt die Wahrheit. Dieser Ausspruch ist inhaltschwerer als Jener vielleicht selbst ahnete, von dem es heißt, daß er ihn zuerst gethan. Aristoteles schwang sich noch nicht mit seinem Forschergeiste bis zu der

moralischen Höhe hinauf, in welcher jener Ausspruch erst seine volle Bedeutung und Bewährung erhält. Jener scharfe Denker maß selbst die Tugend nach physischem Gewicht auf der Wagschale des bloßen Gleichgewichts; und die Gerechtigkeit selbst war ihm nur die Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Arten der Ungerechtigkeit, sie war ihm nur etwas negatives, so wie die Wahrheit, deren positiver Gehalt ihm entging. Der positive Gehalt der Wahrheit ist besagter Maßen das Seyn, welches durch seine heilige Gegenwart allen Schein, alle Heuchelei und alle Lüge vernichtet. Im Seyn ist das einfache Wesen der Wahrheit ausgesprochen. Im Seyn ist aller Gegensatz aufgehoben, oder vielmehr noch gar nicht entstanden; folglich ist bei dem Seyn auch gar nicht von Extremen die Rede, und darum ist das Seyn die reine, die ungetrübte, die heilige Mitte; und darum liegt in der Mitte die Wahrheit: denn auch in der Wahrheit ist kein Gegensatz, kein Widerspruch; sie ist das reine Ja. Und darum hangt die Wahrheit, wie es oben hieß, auf das innigste mit der Aufrichtigkeit, mit der Geradheit zusammen, die eine Eigenschaft des Herzens ist; darum aber auch ist das aufrichtige Herz in der Wahrheit. Allerdings ist und bleibt die Wahrheit eine Sache der Erkenntniß, aber wir sehen auch zugleich wie die Grundbedingung echter, wahrer Erkenntniß in der Reinheit des Herzens liegt. Man könnte darum füglich sagen: ein reines Herz ist der Schlüssel, oder hat den Schlüssel zur Wahrheit: denn im reinen Herzen ist eben die Einfalt, der Mangel an Zwiespalt, an Extremen, die echte, heilige Mitte. Dem reinen Herzen ist der Himmel aufgeschlossen; es lebt im Leben und im Licht: denn nur im Tode ist Fin-

sterniß. Wir wiederholen daher, daß die Klarheit (der Erkenntniß) von der Wahrheit unzertrennlich ist, so wie die Wahrheit von der Reinheit oder Heiligkeit. Wer klar erkennen will, muß wahr (aufrichtig, ohne Falsch) im Herzen seyn. Der Verstand empfängt also wahrhaft sein Licht vom Herzen, und nicht das bloße Denken führt zur Wahrheit, sondern jenes Denken, welches vom reinen Herzen geweckt und geleitet wird. Auf diese Weise ergiebt sich der Einfluß des freien Zustandes auf das Forschen; was der Gegenstand der dritten oben aufgeworfenen Frage war. Wir haben nämlich den Grund und das Wesen des freien Zustandes im reinen Herzen gefunden, und gesehen daß der forschende Verstand selbst nur durch das reine Herz sicher, ja lediglich und ausschließlich zur Erkenntniß der Wahrheit geleitet werden kann.

Nachdem wir nun die Bedingungen, oder vielmehr die eine und unerlaßliche Grund-Bedingung des freien Forschens aufgestellt haben, wird es uns nicht schwer fallen, das Wesen und den Charakter des freien Forschens darzulegen, und das echte freie Forschen von jedem andern, welches sich den Schein desselben zu geben versucht, so wie auch von jedem andern, welches auf den Charakter der Freiheit freiwillig Verzicht leistet, zu unterscheiden. Vorher aber wird es nicht überflüssig seyn, einige andeutende Worte über das Ziel des freien Forschens auszusprechen. Es ergiebt sich aus dem bisher Vorgetragenen, daß das nächste, das eigentliche Ziel des freien Forschens kein anderes als die Wahrheit seyn kann. Der Mensch sucht nicht den Schein, nicht die Täuschung, nicht die Lüge, wenn er nicht selbst schon durch und durch lügenhaft und gleichsam in das Ele-

ment der Lüge eingetaucht ist. Der aufrichtige Mensch, oder der Mensch so lange er aufrichtig ist, sucht allezeit die Wahrheit. Er ist durch die Aufrichtigkeit selbst an die Wahrheit gebunden. Die Wahrheit ist ihm etwas, das er ehrt, sie ist ihm etwas Heiliges, sie ist ihm das Heilige selbst, für welches er keinen andern Namen hat, als den Namen Gott. Der Mensch ist, seiner Bestimmung und seiner Einrichtung nach angewiesen, Gott zu suchen, nach Gott zu fragen und zu forschen. Aber wie oft, wie sehr wird dieser erste und höchste menschliche Beruf mißverstanden! Alles Glück, alles Heil, alle Bestimmung des Menschenlebens ist nur in Gott zu finden, in der Quelle alles Reichthums, alles Lebens, aller Freude. Gott ist das Seyn, und die Wahrheit, und das Leben, und außer ihm ist alles Schein, und Lüge und Tod. Aber der wahrhaftige Gott will auch wahrhaft und aufrichtig gesucht seyn. Und wie Viele suchen ihn auf diese Weise? ja, wie Viele suchen ihn überhaupt? Das Glück suchen die Menschen wohl, und das Leben, und die Gnüge; allein wo und wie suchen sie dieß Alles? dort, und auf die Weise, wo und wie es nicht zu finden ist: im Gemeinen und Niedrigen, d. h. im Eitlen, und auf gemeine und niedrige, d. h. auf selbstische Weise. So ist das Suchen der Menschen gemeinhin beschaffen. Nur der Aufrichtige, nur der Demüthige sucht das wahrhaft Hohe, das, wovor er anbetet, und dessen Gesetz er als die Richtschnur seines Lebens anerkennt. Und siehe, er findet was er sucht, indem er fortwährend diesem Gesetz treu bleibt. Sein Suchen ist ein Finden, sein Forschen ein Erkennen, sein Ziel erreicht er mit jedem Schritte, den er nach demselben thut: denn dieses Ziel ist die Wahrheit; und er ist in der Wahr-

heit, in der Lebens-Mitte, wenn er reines Herzens ist. „Selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“ Diese Bedingung also schließt uns, wie das Ziel, so das Wesen (die innere Beschaffenheit) und den Charakter (das äußere Kennzeichen) des freien Forschens auf. Das Wesen des freien Forschens kann nämlich, unserer ganzen Auseinandersetzung zu Folge, nichts anderes seyn, als ein immerwährendes ernstes und angelegentliches Aufmerken „auf das Gebot und die Wege des Herrn,“ oder wem dieß zu pietistisch klingt: auf das Gesetz des Lebens und dessen Ausübung im Leben selbst. Der wahrhaft freie Forscher sucht nur die Wahrheit, nur das Rechte, nur das Gute, und zwar Alles dieß, oder vielmehr dieses Eine, weil es das Element seines Lebens ist, ohne welches er nicht bestehen kann. Der Charakter des freien Forschens nun ist eben die überall sichtbare aufrichtigste Wahrheitsliebe, und die Abweichung, ja der Abscheu vor aller Verfälschung, Verdrehung, überhaupt vor aller Verletzung der Wahrheit, wiefern die Wahrheit ein gegebener, erkennbarer Gegenstand ist, sey es in der Natur, oder in der Geschichte, oder im menschlichen Geiste selbst. Daher denn auch das mittelbare Ziel des echten, des freien Wahrheitsforschers auf die Bekämpfung alles falschen Forschens und auf die Vernichtung aller Art von Wahrheits-Verdrehungen gerichtet ist. Denn gar mannichfaltig sind die Abweichungen vom wahren oder reinen Forschen. Und zwar giebt es zunächst ein unechtes Forschen, welches sich vor allen das freie nennt, weil es kein Gesetz über sich erkennt, und zwar aus dem Grunde nicht, weil sich der Stolz des Forschers gegen alles Gegebene, und vorzüglich gegen ein gegebenes Gesetz sträubt,

als welches ja der eigenen, inneren, Selbst-Gesetzgebung (Autonomie) widerspricht, in welcher ja eben — nach der Ansicht dieser Forscher — die Würde des Menschen besteht. Wir können uns aber weder gegen etwas Gegebenes überhaupt, noch gegen ein gegebenes Gesetz mit Fug und Recht auflehnen, aus dem Grunde, weil unser Bewußtseyn es verbietet, in welchem wir Alles was wir wissen, und folglich auch das Lebensgesetz, dessen wir uns bewußt sind, als ein Gegebenes vorfinden. Wer dieß übersieht, und noch mehr, wer es läugnet, der steckt schon mitten im Irrthume, oder vielmehr in einem verderblichen Wahne, dem Erzeugnisse seines Dünkels, welcher ihn von Vermessenheit zu Vermessenheit führt, so daß er seinen nicht blos beschränkten, sondern auch bestochenen Verstand zum Richter aller Wahrheit macht. Und nichts ist natürlicher, als daß die Wahrheit selbst, vor einem solchen Richterstuhle, den sie nicht anerkennt, verurtheilt wird. So haben die Juden den Heiligen gekreuzigt, weil er ihre Schlechtigkeit verdammte. — Es giebt aber auch zweitens ein zwar gesetzliches, aber kaltes und todtes Forschen des Verstandes im Dienste irgend eines gemeinen Interesse. Dieses macht nicht blos auf den Namen des freien Forschens keinen Anspruch, sondern es scheuet auch, so schüchtern als möglich, jedes Heraustreten aus der selbstgezogenen Schranke. Es ist jenes Forschen, welches sich, im Gegensatz gegen das sogenannte freie oder speculative, das empirische nennt. Allerdings hat diese Art des Forschens mit dem wahren Forschen die Hingabe an den Gegenstand gemein; aber dieser Gegenstand, oder der Kreis von Gegenständen, mit denen sich dieses Forschen beschäftigt, ist nur auf die Bedürfnisse und Zwecke des täg-

lichen, d. h. irdisch-bedingten Lebens eingeschränkt; und es beurkundet zwar dieses Forschen auf solche Weise seine Nothwendigkeit, in welche die Nützlichkeit ganz natürlich eingeschlossen ist: allein es hat großes Unrecht, wenn es sich für das allein-wahre und heilsame Forschen ausgiebt; wie dieß täglich geschieht. Nichts ist gewöhnlicher, als daß die sogenannten Naturforscher ihre Art der Forschung für die einzig wahre und ersprießliche halten, dagegen alles Forschen, welches sich auf das Reich des Unsichtbaren bezieht, für Chimäre, und die darauf verwendete Zeit und Mühe für verloren halten. Solche Leute, weil sie keinen Sinn für das Unsichtbare haben, oder wenigstens denselben nicht in sich erwecken, sondern vielmehr auf das möglichste zu ertödten suchen, sie können auch nie eine Ahndung, geschweige einen deutlichen Begriff des freien Forschens erhalten: denn sie sind mit ehernen Klammern an das Interesse und die Gegenstände ihrer engen Bestrebungen gebunden. — Endlich giebt es noch eine Art von unechtem Forschen, welches zwar im Gegenstande von dem eben genannten verschieden ist, — denn es ist eben das Unsichtbare, das Höchste, was von diesem Forschen in Anspruch genommen wird — aber hinsichtlich des Standpunktes ganz mit dem erstgenannten unechten freien Forschen übereinkommt. Um es mit Einem Worte auszusprechen: es ist der sogenannte Rationalismus in der Theologie, den wir hier meinen, und der mit der ungebundenen Vermessenheit der Speculation den Charakter, ja das Princip gemein hat, von welchem letzteren er wähnt, es sey die Vernunft, da es doch nur der Dünkel ist. Wir werden späterhin Gelegenheit finden, diesen Gegner des reinfreien Forschens in seiner Schwäche und Blöße zu zeigen,

und begnügen uns hier ihn bezeichnet zu haben als das unselige Mittelding zwischen Philosophie und Theologie, welches weder auf der einen noch auf der andern Seite einen festen Stand- und Halt-Punkt hat, und daher seiner Natur nach ein unausgesetzt Bewegliches ist, was sie sich sogar erdreusten Protestantismus zu nennen. Ja, in der That ein Protestantismus, aber nur des Menschen gegen Gott; wie wir an seinem Orte zeigen werden.

III.

Der Geist des freien Forschens.

Es ist eine schöne Sache um den menschlichen Verstand. Wo wir nur immer hinblicken in der Welt die uns umgiebt, in dem Leben das wir leben, da finden wir auch seine Spur, wie wir in der Natur und in ihren kleinsten, wie in ihren größten Erscheinungen überall die Spur des Schöpfers erblicken. Wo wäre je ein menschlicher Staat mit allen seinen Einrichtungen, wo wäre irgend eine der Künste entstanden, die das Leben des Menschen erhalten, schützen, sichern, bereichern, genießbarer, wirksamer machen, wo wäre irgend eine Wissenschaft und Kunde entstanden, durch welche die Erkenntnisse der Dinge und ihrer Verhältnisse, des Menschen selbst und der ihm näher oder ferner stehenden Geschöpfe, ja sogar des Schöpfers der Dinge eingeleitet, gefördert, gesteigert wird, wenn nicht diese eben so zarte als kräftige Mitgift unsers Lebens, die wie der Blitz Alles durchdringt, auflöst und schmelzt und wiederum neu verbindet, uns sonst so schwachen Menschen zu Theil geworden wäre. Mit Recht hat man den Verstand das Feuer des Prome-

theus genannt, und nur in sofern mit Unrecht, als es nicht dem Himmel entwendet, sondern ein Geschenk vom Himmel ist. Allein wohl kann es gegen den Himmel, d. h. gegen die Wahrheit selbst gerichtet werden, dieses göttliche Geschenk, wenn Falschheit des Herzens, Trotz und Uebermuth, Hochmuth und Dünkel sich seiner bedienen, bald um zu Erreichung ihrer frevelhaften Zwecke, das Schlechte als gut, das Falsche als wahr darzustellen, bald um mit der ewigen Macht selbst zu rechten und sich von ihr loszureißen, bald um die Strahlenkrone der Weisheit, die nur den Allwissenden schmückt, ihrem eigenen thörichten Haupte aufzusetzen. Von allem diesem Mißbrauche des Verstandes zeigt uns die Geschichte der menschlichen Bestrebungen die deutlichsten Züge; aber auch eben so deutliche vom Nichtgebrauche dieses hohen Gutes, durch welches allein uns Einsicht in Wahrheit und Recht, so wie die Erkenntniß der Lüge und des Unrechts möglich wird; dieses Schlüssels zu allen Gütern und Schätzen der Erde, dieses nächsten Mittels zu Erhaltung und Förderung des leiblichen und geistigen Wohlseyns. Es ist schwer, vielleicht unmöglich, zu sagen, welcher von beiden, ob der Mißbrauch oder der Nichtgebrauch des Verstandes von jeher mehr Nachtheil für das Wohl des ganzen menschlichen Geschlechts erzeugt hat; und nur dann dürfte man ein bestimmtes Urtheil hierüber fällen können, wenn sich ausmachen ließe, ob Zügellosigkeit und Ungebundenheit, oder ob Geisteszwang und Geistesknechtschaft dem Wohl des Ganzen und der Einzelnen nachtheiliger gewesen ist. So viel ist aber gewiß, daß beide, Zügellosigkeit und Knechtschaft die verderblichsten Feinde des Lebens sind. Gegen beide schützt nur der Verstand und sein richtiger Ge-

brauch; aber der Verstand nicht als Princip, sondern nur als Vermittler; wie er denn überhaupt in allen Beziehungen nur Vermittler ist. Ja, ein Vermittler, ein Ueberträger, ein Dolmetscher ist der Verstand: er übersetzt, was ihm gesagt wird, in den Begriff, der das alleinige Eigenthum des Verstandes ist, abgesehen von allem Inhalte, als welcher eben das ist, was der Verstand dem Verständnisse zugeführt hat. Durch den Verstand kann eben sowohl der Geist der Lüge, als der Geist der Wahrheit zu uns reden; und wenn wir uns blos an den Verstand halten, um das was wahr und unwahr, recht und unrecht ist, auszumitteln, so können wir leicht hintergangen werden: denn der Verstand stellt Alles auf denkgerechte Weise dar. Aber nur das ist wahr, was der Geist der Wahrheit zu uns spricht. Und dieser Geist ist denn auch der Geist freier Forschung; ein Gedanke, welchen zu entwickeln und zu bestätigen unsere jetzige Aufgabe ist.

Wir haben zu diesem Behufe folgende Fragen zu beantworten: erstlich, was ist der Geist der Wahrheit? zweitens: woran erkennt man ihn? drittens: wie ist er mit dem freien Forschen verbunden? An diese drei Fragen schließen sich dann noch auf ganz natürlichem Wege folgende zwei: Wie gelangt man zum Geiste der Wahrheit? und: wie versichert man sich seiner für immer? Er selbst möge uns bei Beantwortung aller dieser Fragen immer zur Seite stehen, oder vielmehr diese Beantwortung selbst leiten.

Die erste Frage zerfällt wieder in drei besondere Fragen: Was ist Geist? Was ist Wahrheit? Was ist Geist der Wahrheit? — Das erste Glied dieser Frage, den Geist betreffend, so möchte wohl die einfachste Antwort diese seyn:

der Geist ist das der Natur Entgegengesetzte, ihr zum Grunde Liegende, sie Bedingende, sie Beherrschende. Aus diesen Grundbegriffen, wenn sie einmal constatirt sind, entwickeln sich alle Attribute des Geistes. Aber sind sie zu constatiren, diese Grundbegriffe? Giebt es etwas der Natur Entgegengesetztes? ist nicht Alles Natur? ist nicht die Natur Eins und Alles? Dieß ist freilich eine alte, aber eben so einseitige als alte Ansicht: denn die Natur ist für uns nur Erscheinung, oder Offenbarung, wenn wir so sagen wollen; aber das Erscheinende, oder das sich Offenbarende suchen wir umsonst in der Natur, die uns stets und überall nur ein Entstehen und Verschwinden, aber nie und nirgends den Grund oder das Princip dieses Entstehens und Verschwindens zeigt. Da nun ein solches Princip zu fordern unserer Denkkraft unerlaßlich ist, und dasselbe mit der Natur nicht in Eins zusammenfallen kann, so folgt, daß es sich im Gegensatze mit der Natur befinden müsse, und daß folglich das Ein und All, was wir allerdigs mit Recht suchen, in dem Subject dieses Gegensatzes oder dieses der Natur Entgegengesetzten enthalten sey, weil wir, ganz gegen jene alte Behauptung, in der Natur selbst weder Einheit, noch auch eine wirkliche, absolute, sondern nur eine relative Allheit erblicken, indem wir uns zu der unermeßlichen Raum-Erfüllung immer noch eine weitergehende hinzudenken können, ja müssen. Ist aber der Geist entgegengesetzt der Gesammt-Erscheinung, die wir Natur nennen, ist in ihm die Einheit und die Allheit, die wir in der Natur vergebens suchen, so muß auch in ihm der Grund der Natur seyn, den wir ebenfalls in dieser selbst nicht finden, noch finden können, d. h. der Geist muß der Urheber, der Schöpfer der Natur seyn, und eben

darum auch sie bedingen, sie beherrschen. Er muß demnach Herrscher-Gewalt besitzen, und weil uns die Natur als ein unendliches erscheint, unendliche Herrschergewalt. Aber es darf dieß keine blinde Gewalt seyn: denn in der Natur zeigt Alles von Ordnung und Verstand; die Gewalt aber, die durch den Verstand herrscht, nennen wir Willen. Ein verständiger oder weiser Wille also herrscht über die Welt. Und dieser Wille, weil die Welt von ihm abhängig ist, muß von ihr unabhängig, frei, seyn, und in dieser seiner Freiheit unantastbar, unverletzlich, also das was wir heilig nennen. Wem fallen hier nicht Schiller's Worte ein:

„Und ein Geist, und ein heiliger Wille lebt."

Aber es liegt mehr in dem Charakter der Heiligkeit als die Freiheit. Frei, wie der Geist — in Bezug auf andere, geschaffene Geister, der Urgeist oder der höchste Geist — die Welt geschaffen hat, erhält er sie: denn wir sehen daß sie besteht. Er erhält sie, der sie beherrscht: denn wer sonst wollte sie erhalten? Mit dem Erhalter verbinden wir nothwendig den Begriff der Güte: wir können nicht anders. Und so schließt sich eben so nothwendig der Begriff der Güte an den der Heiligkeit an, oder macht ein Element desselben aus. So viel aber möge zur Beantwortung der Frage: was ist Geist? genügen; denn daß der Geist, als rein freies Wesen, auch unveränderlich, d. h. ewig seyn müsse, so wie: daß mit seiner Heiligkeit auch die Gerechtigkeit oder das Gleichmaß zu verbinden sey, weil diese Güte sich über Alles erstrecken muß, leuchtet von selbst ein; wiewohl das (von außen) gestörte Gleichmaß manche Modificationen in der Aeußerung der göttlichen Gerechtigkeit erzeugen muß, welche zu verfolgen hier der Ort nicht ist. — Wir wenden

uns nun zum zweiten Glied unserer Frage. Was ist Wahrheit? Je einfacher diese Frage beantwortet werden kann, desto befriedigender wird uns die Antwort seyn: denn ein eingebornes Gefühl sagt uns schon, daß die Wahrheit selbst etwas ganz Einfaches seyn müsse. Sehr gelegen kommt uns deshalb hier die Erklärung eines Dichters *, die an Kürze und Bündigkeit in keiner philosophischen ihres Gleichen findet: „Wahrheit ist Einheit.“ Wenn Schelling sagt: „Wahrheit ist die Uebereinstimmung des Subjects mit dem Object,“ so ist hier mit mehreren Worten dasselbe gesagt: denn die Einheit ist eben das Zusammenfallen Entgegengesetzter, so daß jeder Unterschied aufgehoben ist; und die ursprüngliche Entgegensetzung ist allerdings die von Subject und Object. Der entschiedene Charakter der Wahrheit ist also wirklich Einheit; und wo demnach Differenz, wo ein Widerspruch eintritt, — und wo kann er anders eintreten, als im Bewußtseyn? — da ist die Wahrheit aufgehoben, bis dieser Widerspruch ausgeglichen, d. h. bis die Einheit wieder hergestellt ist. Demnach haben wir Alles, was widerspruchlos in unser Bewußtseyn eintritt, als Wahrheit aufzunehmen; und wir thun es auch mit deutlicher Einsicht oder dunklem Gefühl. Was ist es aber wohl, was überall Widerspruch in uns erregt? Es ist eben die Trennung, die Lösung, die Zerstörung, welche der Einheit, die im Bewußtseyn selbst lebt, zuwider ist und von ihr als etwas Feindliches betrachtet wird. Der Zerstörung entgegen steht aber die Erhaltung, der Bestand oder das Bestehen. Das Bestehen aber ist es, was den Charakter

---

* Müllner, in der Albaneserin.

des Seyns ausmacht: denn ein nicht bestehendes Seyn ist ein vergehendes Seyn, demnach ein Seyn, das zu seyn aufhört, das kein Seyn mehr ist. Und so ist denn, dieser einfachen Auseinandersetzung und Folgerung nach, die Wahrheit, wie mit der Einheit, so mit dem Seyn auf das innigste verbunden; und nur dieser Unterschied findet sich zwischen beiden, der Einheit und dem Seyn, daß die erstere als dem Bewußtseyn eigenthümlich (subjectiv), das andere aber als Gegenstand des Bewußtseyns (objectiv) erkannt und anerkannt wird. Die Wahrheit erscheint demnach dem Bewußtseyn gegenständlich als Seyn, innerlich aber, und dem Bewußtseyn wesentlich, als Einheit. Eines erklärt, Eines verbürgt das Andere. Nicht als ob die gegenständliche und die innere (subjective) Wahrheit etwas Verschiedenes wären — denn hier wäre ja abermals Widerspruch, folglich keine Wahrheit —: sondern eine und dieselbe Wahrheit erscheint nach den ursprünglich entgegengesetzten (aber in sich selbst einigen) Seiten hin unter doppeltem Charakter, der aber einen entschiedenen, beiden Seiten gemeinschaftlichen Anknüpfungspunkt hat, nämlich den Begriff des Unveränderlichen: denn sowohl in der Einheit als im Seyn liegt der Begriff der Unveränderlichkeit; was keines Beweises bedarf. Uebrigens macht die hier gegebene Auseinandersetzung keinen Anspruch auf Vollständigkeit, und folglich auch nicht auf umfassende, durchgreifende, gründliche Deutlichkeit: denn allgemein, wie die Frage aufgeworfen wurde, konnte auch nur die Antwort seyn, indeß, wie wir bald sehen werden, für unsern dermaligen Zweck genügend. Wir werden, was hier abgerissen und gleichsam bedeutungslos, fast nur als eine leere Abstraction hingeworfen ist, an

seinem Orte, und nach den herbeigeführten Anknüpfungspunkten, als den Einigungsknoten eines ganzen Gewebes erkennen, welches ohne diesen Mittel- und Halt-Punkt nur in die weite Oede verflattert, so wie auf der andern Seite dieser Mittelpunkt ohne seinen Umkreis auch in Nichts verschwindet. Uebrigens hat der Verfasser in einem besondern Werke * über das einzige Wort, von dem hier die Rede ist, sich nach Kräften geäußert. — Das dritte Glied unserer Frage hat es nun mit dem Hauptproblem zu thun: was ist der Geist der Wahrheit? Wie wir die Wahrheit selbst in die innere (subjective) und in die äußere (gegenständliche) geschieden haben, so sind wir nun auch genöthigt, den Geist in den uns einwohnenden (subjectiven) und in den gegenständlichen, d. h. den, welchen wir als höchsten Gegenstand, als Weltschöpfer anerkannt haben, zu scheiden. Um nun zuerst vom letztern zu reden, als von welchem aus auch auf unsern eigenen Geist das rechte Licht fallen muß — weil ja auch unser Geist gleichsam das Werk seiner Hand ist — so fragt es sich, ob dieser gegenständliche Geist und die gegenständliche Wahrheit etwas Verschiedenes, oder ob sie Eines und dasselbe sind. Die gegenständliche Wahrheit nannten wir das Seyn, und den gegenständlichen Geist das heilige Wesen. Was ist aber ein Wesen ohne Seyn? und da das heilige Wesen Alles erfüllt, indem es ja das „Eins und All" ist, so muß nothwendig das Seyn selbst, oder die gegenständliche Wahrheit, mit dem heiligen Wesen in Eins zusammenfallen, und wir werden geradezu sagen können: Gott ist das heilige Seyn, oder Gott ist die Wahr-

---

* Ueber die Wahrheit. Leipzig 1824.

heit, wiefern die Wahrheit etwas gegenständliches ist. Und da Gott der Geist ist schlichthin, im Gegensatze der Natur, so können wir nicht blos, sondern wir müssen Gott den Geist der Wahrheit nennen. Und so wären wir sehr schnell zur Beantwortung unserer Frage gekommen, wiefern sie gegenständliche (objective) Beziehung hat. Aber sie hat auch subjective Beziehung. Es wird auch gefragt: was ist der Geist der Wahrheit in uns? Gott selbst kann es nicht seyn, weil Gott für uns stets nur Gegenstand ist und bleibt: aber etwas Gottverwandtes, von Gott nicht geschiedenes, sondern vielmehr von Gott Ausgehendes muß der Geist der Wahrheit in uns seyn, denn sonst könnte er diesen Namen nicht führen. Es fragt sich zunächst: gehört der Geist der Wahrheit, oder Gottes Geist (welches dasselbe ist), zu unserm Wesen? Unser Wesen ist unser Ich, und von unserm Ich wissen wir sehr wohl, daß es nichts weniger als göttlich ist, nicht etwa in Beziehung auf seinen Ursprung und seine Einrichtung — denn in dieser Hinsicht ist Alles göttlich, weil Alles von Gott kommt — aber hinsichtlich seiner Beschaffenheit, wiefern diese unser eigenes Werk, das Werk unserer freien That ist, oder mit andern Worten, wiefern wir uns selbst zu etwas gemacht, wiefern wir uns selbst einen gewissen Charakter gegeben haben durch unsere That, durch die Anwendung unserer freien Bestimmungskraft. Denn das ist ja unser eigentliches Wesen, daß wir der göttlichen Freiheit theilhaftig sind, daß wir geistiger Natur sind. Aber auch heiliger Natur? Wie wir sind, und wie wir durch uns geworden sind, können wir freilich dieß von uns nicht rühmen: denn wir sind leider sündhaft genug, und wissen sehr wohl, daß dieß unser eigenes Werk, daß es die eigene That

unseres Lebens ist. In dieser Hinsicht also gehört der Geist der Wahrheit oder Gottes Geist nicht zu unserm Wesen; demnach: Gottes Geist ist nicht nothwendig mit unserm Wesen, so weit es das unsrige ist oder durch uns selbst gestaltet wird, verbunden. Ist denn aber Gottes Geist überhaupt mit unserm Wesen, seiner Einrichtung nach, verbunden? Dieses können wir nicht läugnen, oder wir müßten unser Bewußtseyn verläugnen. Unser Ich ist unzertrennlich an das Bewußtseyn geknüpft, so daß ohne Bewußtseyn auch gar nicht von unserm Ich die Rede seyn kann. Das Bewußtseyn ist es, welches unser Selbst zu einem Ich macht. Nun fragt es sich, welches Wesens das Bewußtseyn ist. Und hier lautet die Antwort augenblicklich und unzweideutig: unser Bewußtseyn ist heiliges Wesens. Unser Bewußseyn ist ein reiner Spiegel, der uns zeigt wie wir sind, und der durch unsere eigene Fleckenhaftigkeit nicht getrübt wird. Unser Bewußtseyn ist der Verkündiger dessen, was Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge, heilig und sündhaft ist. Unser Bewußtseyn erweiset sich also, vermöge seiner Wirksamkeit, als heiliger und demnach geistiger Art: es ist folglich der heilige Geist, der Geist der Wahrheit in uns; kurz, es ist das, was wir suchen. Und so sehen wir denn, daß allerdings der Geist der Wahrheit wesentlich in uns ist, und sogar zu unserm Wesen gehört, aber nur als etwas, das mit diesem Wesen — unserer Seele — verbunden ist, aber nicht dieses Wesen selbst ausmacht. Ehe unsere Seele ein Ich ist, d. h. ehe das Bewußtseyn erwacht und mit seinem Tageslicht unsere Seele bestrahlt, ist sie nur ein Selbst, ein lebendiges, fühlendes, sinnendes, sich treibendes Selbst. Gefühl, Sinn, Trieb sind gleichsam die Fibern unserer

Seele, die späterhin zum Gemüth, Verstand und Willen erstarken. Aber wie unsere Seele ursprünglich nur ein Selbst ist, dem das Attribut der Ichheit noch nicht zukommt, so kann sie auch wieder zum bloßen Selbst werden, oder wieder in den Zustand der Nicht-Ichheit zurücksinken, wenn sie ihr Leben dergestalt einrichtet, daß sie den ihr einwohnenden Gast, den Geist der Wahrheit, das reine und heilige Bewußtseyn, allmälig aus sich zurückdrängt, und zuletzt gänzlich von sich verstößt. Denn so unauflöslich ist das Bewußtseyn nicht an uns gebunden, daß es sich nicht wieder von uns trennen ließe, wenn wir das Band, durch welches wir mit ihm Gemeinschaft haben, die Freiheit, das einzig geistige, was unserm Wesen selbst angehört, durch sie selbst, freiwillig, vernichten, indem wir uns in den Zustand der Knechtschaft, und aus diesem in den der gänzlichen Unfreiheit stürzen. Was nicht selten geschieht, und wozu die Einleitung durch das tägliche Leben der Meisten gemacht wird, nur daß oft glückliche innere oder äußere Haltpunkte den gänzlichen Untergang der Freiheit verhüten. Inzwischen gehört die nähere Erörterung dieses Gegenstandes nicht hierher. Unsere eigentliche Aufgabe war, zu bestimmen was Geist der Wahrheit sey. Das Resultat unserer Untersuchung war: Gegenständlich ist Geist und Wahrheit nicht zu trennen, sondern der Geist ist die Wahrheit, und die Wahrheit ist der Geist, beides Eins: Heiliges Seyn, Gott. In uns selbst aber ist Geist und Wahrheit nicht Eines: denn wir tragen nicht Gott selbst in uns, sondern nur den von ihm uns verliehenen Geist, der zwar Geist von seinem Geist ist, aber nicht Er selbst. Inzwischen ist dieser Geist das Pfand, daß wir seines Geschlechts sind

und zugleich das Band, das uns mit dem Ur=Geist, mit der Ur=Wahrheit verbindet, wenn wir nur dieses Band an uns selbst festhalten. Jedoch die Bedingungen, unter denen das letztere geschieht, gehören noch nicht zu unserer jetzigen Betrachtung; wohl aber gehört es hieher nach einiger näheren Auskunft und bestimmteren Kenntniß des Geistes der Wahrheit in uns, zu forschen. Dieses veranlaßt uns zur Beantwortung der zweiten Frage überzugehen, welche da war: Woran erkennt man den Geist der Wahrheit? Zunächst ist er der Verkündiger von dem was recht oder unrecht, gut oder böse ist. Er entscheidet auf der Stelle, ob wir auf rechtem oder unrechtem, gutem oder bösem Wege sind, und zwar thut er dieß ohne Schonung, mit unerbittlicher Strenge, indem er uns blos die Wahl läßt, ihm zu folgen oder ihn zu verlassen. Denn das ist das ganz eigenthümliche an ihm, daß er alle Theilung haßt, und den Menschen entweder ganz behalten oder gar nicht haben will. Er bewährt sich so als den Geist der Einheit, ja als die Einheit selbst, die nichts Getheiltes duldet. Nun könnte man wohl sagen: „auf dem Wege des Unrechts und des Bösen kann ja auch wohl Einheit seyn, denn nur beides zusammen, Gutes und Böses verträgt sich nicht, aber darum kann doch jedes für sich und in sich selbst, und noch bestimmter, mit sich selbst einig und also eins seyn. Wäre also blos die Einheit das Zeichen des Wahren und des Rechten und Guten, so hörte in diesem Falle der strenge Unterschied zwischen gut und böse auf, oder vielmehr es gäbe gar keinen solchen Unterschied. Auch kommen uns mannichmal im Leben Menschen vor, die, obschon auf sehr unrechtem Wege, dennoch mit sich ganz einig sind.“

Wenn man das Letztere als den Beweis annimmt, daß auch

im Bösen Einheit sey, so irrt man sich sehr. Diese scheinbare Einigkeit des Bösen mit sich selbst rührt nur daher, daß der Geist der Wahrheit ihn verlassen hat, so daß er nicht mehr von seinem inneren Zwiespalt Kunde erhält: denn nur im Gegensatz gegen den Geist der Wahrheit ist dieser Zwiespalt im Menschen erkennbar. So lange der Geist der Wahrheit noch rege ist im Menschen, legt er unaufhörlich den Maßstab der Einheit an dessen Dichten und Trachten, Sinnen und Denken, Thun und Lassen, und was nicht nach diesem Maßstabe gemessen werden kann, verwirft er. Der Mensch zerfällt augenblicklich mit sich, sobald er auf unrechtem Wege ist, und dieses Zerfallen, dieser Zwiespalt, ist der unaustilgbare Charakter des Unrechts. „Es ist der Weg zum Tode, den du wandelst," muß man zu einem solchen sagen, der sich mit dem Zwiespalt in seinem Innern herumschleppt, weil er nicht von der sündigen Lust lassen kann. Die Sünde und die Lüge kann den Menschen nicht einig mit sich selbst machen oder lassen; das Letztere ist nur ein Vorrecht des Rechts und der Wahrheit, und ihr Kennzeichen; und die Ankündigung, daß diese Einheit verletzt sey, oder in Gefahr sey verletzt zu werden, ist das Zeichen, daß der Geist der Wahrheit noch in uns ist. Weil dieses Zeichen wie durch eine Stimme im Innern gegeben wird, so heißt auch von den ältesten Zeiten her der Geist der Wahrheit in uns der Sprecher (Logos), und wir erkennen an seiner Rede die moralische, oder bestimmter, die heilige Natur der Wahrheit und des Geistes, in dem sie ist. Aber es ist nicht blos die moralische Entzweiung, oder der moralische Widerspruch, den der Geist der Wahrheit aufdeckt, sondern auch der sogenannte logische oder Verstandeswiderspruch, und sogar der

ästhetische, oder der Widerspruch in Geschmackssachen, oder richtiger, in Bezug auf Schönheit ist es, welcher vor dem Richterstuhle des Geistes der Wahrheit verurtheilt wird. Einheit ist nun einmal der geistige Charakter der Wahrheit; wo diese also auch im Gebiete des Begriffs oder der Anschauung verletzt wird, da regt sich die Stimme des Geistes der Wahrheit. Dieser Geist läßt sich nichts abdingen, er bleibt fest und streng auf seinem Ausspruche, und beurkundet hiedurch den Charakter der Unveränderlichkeit, des Bestehens oder bleibenden Seyns, den wir ihm schon früher zusprechen mußten. Thät er es nicht, so würde sein Wesen aufhören Einheit zu seyn, und die Wahrheit selbst würde in nichts zerfallen, das Seyn würde sich in nicht-Seyn auflösen. — „Warum wird denn aber immer hier von einem Geiste der Wahrheit, gleichsam als von einem fremden, uns nur einwohnenden, Wesen geredet? Wie kann denn in uns etwas Anderes seyn und wirken als eben unser Selbst oder Ich? wie könnte sich in das Gebiet dieses unseres einzigen und wahren Eigenthums, kurz, unseres eigenen Geistes, ein fremder Geist drängen, und reden, da, wo wir doch nur uns zu vernehmen gewiß sind? Und sagen wir es uns denn nicht selbst, was recht und gut und wahr ist? brauchen wir hiezu fremde Beihülfe, auch wenn sie — was ohne Widerspruch nicht denkbar scheint — in dem Gebiete unseres eigenen Ichs möglich wäre? Ein fremder Geist in uns! Dieß führt ja offenbar zum Mysticismus, oder ist vielmehr schon eine starke Dosis davon!“ — So kann man einreden; und es ist ein wesentlicher Theil unserer jetzigen Aufgabe, auf diese Einrede zu antworten. Wir sind allerdings der Meinung nicht blos, sondern auch der Ueber-

zeugung, daß der Geist der Wahrheit in uns ein fremder, oder vielmehr nur nicht unser eigener Geist ist: denn fremd ist er uns nicht in dem Sinne, als ob sein Wesen dem unsrigen nicht verwandt, nicht befreundet wäre. Aber es ist schon früher angedeutet worden, daß, was wir in uns Bewußtseyn nennen, eben dasjenige, was uns von Recht und Unrecht u. s. w. unterrichtet, und was in sich selbst rein und heilig ist und bleibt, daß dieses unserm Selbst beigegebene Wesen zu diesem Selbst, auch wiefern es ein Ich ist, nicht gehöre. Nun ist aber doch das Bewußtseyn offenbar geistiger Art, weil alle unsere Gedanken, überhaupt alle unsere Seelenthätigkeiten und Zustände im Bewußtseyn, wie in ihrem Lebens-Elemente, sich bewegen. Ferner ist zu bemerken, daß das Bewußtseyn nur der Ausdruck für eine besondere Beschaffenheit oder für einen besondern Zustand unseres Selbst ist, der eine Wirkung ist nicht unserer eigenen Thätigkeit, sondern einer fremden, und nicht einer physischen, sondern — nach der Wirkung selbst zu urtheilen — einer geistigen. Nun ist aber jederzeit das Princip geistiger Wirkung der Geist; und da wir, ohne unserm Bewußtseyn selbst zu widersprechen, dieses Princip nicht in unserm Ich suchen dürfen, so folgt, daß der Geist, in dem wir ja ohnehin leben, weben und sind, daß dieser Geist im Bewußtseyn uns einwohnt, zu uns redet, uns ermahnt, warnt, straft, richtet, wie wir dieß alles täglich und stündlich erfahren. Wenn wir uns also nicht scheuen, einen Gott anzuerkennen, einen lebendigen, uns belebenden, uns nahen, uns durchschauenden Gott: so wollen wir es doch auch nicht für frevelhaft oder wenigstens für vermessen halten, anzunehmen, daß dieser Gott als Geist uns einwohne und, wie

seines Willens, so seines Wesens theilhaftig mache, sobald wir diesem Willen folgen. Jedoch das Letztere gehört nicht einmal, genau genommen, zu unserer jetzigen Auseinandersetzung; allein es kann dieselbe stützen, kräftigen, eindringlicher machen. Denn nicht durch uns selbst werden wir stark, sondern durch den, der die Stärke selbst ist; wie denn sogar alle leibliche Nahrung, die wir empfangen, schon das Leben in sich trägt, welches bestimmt ist, unser Leben zu werden. Und wie die leibliche Nahrung sich in unser eigenes Leben umwandelt, so sollte nicht auch vom Geiste, der ja zugleich das Leben giebt, geistige Nahrung in uns eingehen? Weil der Geist nicht sichtbar ist, soll er darum nicht wirksam, nicht sich selbst mittheilend seyn? es ist wohl erlaubt nach dem Grunde der Unmittheilbarkeit in diesem Falle zu fragen. Ein solcher Grund läßt sich vernünftiger Weise nicht wohl denken, Und so wollen wir es uns denn gefallen lassen, daß uns Gott in dem Bewußtseyn — welches wir eben so gut Verunft nennen können, weil wir in demselben vernehmen, d. h. das Innere, das Höchste wahrnehmen — ich sage, wir wollen es uns gefallen lassen, daß uns Gott im Bewußtseyn seinen Geist, den Geist der Wahrheit, gegeben, indem Gott die Wahrheit selbst ist. Daß uns Gottes Geist, als Geschenk, oder als Gast, einwohne, daran hat Schreiber dieses nie einen Anstoß finden können, aber wohl daran, daß man diesen Erweis der Schöpfergüte für etwas Ueberschwengliches, die Wirklichkeit Ueberfliegendes, gehalten hat. Und so sey uns denn willkommen, du Gottesgeist, und bleibe immerdar bei uns, die wir nicht durch stolze Bescheidenheit abgehalten werden, dich anzuerkennen, dich anzunehmen als

etwas nicht von uns Stammendes, nicht uns eigenthümlich Angehöriges, sondern gnädig Verliehenes. Denn gehörtest du uns unveräußerlich an, wärest du in das Innerste unseres eigenen Wesens verwebt, so könnten wir nicht irren, nicht straucheln, nicht sündigen, sondern wir wären heilig, gleich wie du selbst heilig bist und bleibst. So ist denn der Geist der Wahrheit unverkennbar an der Art, wie er erscheint im Bewußtseyn und als Bewußtseyn, in welchem wir selbst sind und unser Seelenleben verleben. Es wäre denn somit die zweite Frage vollständig erledigt: woran man den Geist der Wahrheit erkenne. Er ist nicht zu verkennen, dieser Geist: denn rein, und fest, und beständig, und einig in sich, und einfach und entschieden, schnell, hell und erhellend wie der Blitz, ist er einzig in unserm Lebensbewußtseyn, ihm ist nichts zu vergleichen. Wir kennen ihn Alle, diesen freundlichen und strengen Geist, wir sind genöthigt, ihm unbedingte Achtung zu zollen, wir zweifeln keinen Augenblick an seiner Wahrhaftigkeit: denn wäre er nicht wahr, was in aller Welt und in uns selbst sollte denn wahr seyn? Nicht zu Beweisen läßt sich dieser Geist der Wahrheit herab: denn alle Beweise sollen doch eben ihre Wahrheit beurkunden, folglich sich auf etwas berufen, das sie stützt und trägt. Also, nicht zu Beweisen läßt er sich herab: denn er ist der Grund aller Beweise; sondern er zeugt unmittelbar und aus eigener innerer Kraft von der Wahrheit, die er selbst ist, und die er darum um so sicherer und einfacher verbürgen kann.

Wir gehen nun zur Beantwortung der dritten Frage fort: Wie ist der Geist der Wahrheit mit dem freien Forschen verbunden? Eigentlich könnten wir diese Frage auch

so ausdrücken: Wie verhält sich der Geist der Wahrheit zum Geiste des freien Forschens? Man sieht leicht, daß wir darauf ausgehen, unsere zu Anfang geäußerte Behauptung nun ganz ins Klare zu bringen: daß der Geist der Wahrheit und der Geist des freien Forschens Einer und derselbe sey. Den Charakter des Geistes der Wahrheit haben wir uns so eben vergegenwärtiget. Wenn wir nun zurückrufen, was über den Charakter des freien Forschens gesagt worden ist, so werden wir leicht finden, daß ohne den Geist der Wahrheit gar kein freies Forschen möglich ist. Das freie Forschen ist erwiesener Maßen dasjenige, welches von einem reinen, aufrichtigen Herzen geleitet wird. Nun ist es aber einem solchen Herzen nicht um eine künstliche oder erkünstelte wissenschaftliche Erkenntniß zu thun, die den Menschen scheinbar hoch stellt und dadurch seiner Eitelkeit schmeichelt oder seinem Stolze Nahrung giebt: sondern lediglich um die Wahrheit ist es dem reinen, aufrichtigen Herzen zu thun, weil eben die Wahrheit, das einfache, ja das heilige Seyn, die Nahrung ist, die dieses Herz sucht. Es ist das Herz, welches die Wahrheit sucht, und auch nur das Herz, welches sie finden kann, wenn auch schon der „Verstand der Verständigen“ gar sehr über diese Aeußerung hohnlächeln sollte, weil es nach seiner Ansicht lediglich das Denken ist, durch welches wir Erkenntniß der Wahrheit, und zwar in der Wissenschaft zu erhalten hoffen können. Die Wahrheit der Wissenschaft ist aber unlebendig, ist nur ein todter Begriff, dem eben die Wahrheit fehlt weil ihm das Leben fehlt: denn die Wahrheit, die wir suchen, ist ja nicht etwas das wir schon besitzen; wie würden wir denn suchen? sie ist also etwas Gegenständliches, etwas das da ist, ein Seyn, das

Seyn selbst. Den Schein, Trug und Täuschung suchen wir doch gewiß nicht. Nun, wenn es denn das Seyn ist, was wir suchen: was wäre denn ein todtes Seyn? Lebendiges Seyn also, und folglich auch lebendige Wahrheit suchen wir; und das in uns selbst wahrhaft lebendige ist unser Herz: der Verstand ist nur der Diener, dessen Dienste bei dem Geschäft des Forschens lediglich zur Vermittelung der Wahrnehmung und des Wahrnehmenden (Geistes) gebraucht werden; das Bedürfniß der Wahrheit aber ist eine Herzenssache. Das Herz sucht Leben, weil es die Liebe sucht; und nur in der Erkenntniß der wahren Liebe findet es Befriedigung: denn in ihr ist das lebendige Seyn in seiner Vollendung ausgesprochen. Das freie Forschen selbst ist also ein Forschen mit Liebe, mit vollem, aufrichtigem Herzen, mit ganzer Seele. Eben deshalb aber ist es dem freien Forschen besagter Maßen auch nur um die Wahrheit zu thun; seine Liebe ist eben die Wahrheit; es sucht überall die Wahrheit und nichts anderes. Wenn nun das Forschen überhaupt nicht ohne Geist ist, ja wenn es nur der Geist ist der da forscht nach dem was das Herz sucht: so kann der Geist des freien Forschens kein anderer als der Geist der Wahrheit selbst seyn. Der Geist der Wahrheit aber ist ein starker, gewaltiger Geist, vor dem die Lüge nicht bestehen kann, wenn sie auch noch so täuschend mit tausend Zauberkünsten den Schein der Wahrheit selbst erheuchelt, oder wenn sie sich, zu anderer Zeit, wo sie der klugen Verstellung nicht zu bedürfen meint, auch noch so keck und frevelhaft, roh und andringlich gegen die offenbare Wahrheit stemmt, und sie lediglich durch plumpe Gewalt zu verdrängen sucht. Der Geist der Wahrheit dringt wie der Blitz

durch jeden Widerstand, und vernichtet eben so die festesten Verschanzungen wie die feinsten Spinnengewebe der Lüge. Der Geist der Wahrheit schreitet unaufhaltsam von der Nacht zum Tage fort, wie die Sonne, und verscheucht, wie sie, alle Finsterniß, aber auch zugleich allen falschen Glanz. Und so ist denn zu erwarten, daß das freie Forschen, von diesem Geiste beseelt und geleitet, sich durch alle Hindernisse, welche ihm die Schein=Wissenschaft in den Weg legt, Bahn brechen werde. Es ist kaum glaublich, wie viel Unheil, im Gebiethe des Forschens, die Selbstsucht, der Stolz und der Dünkel angerichtet haben. Dieß liegt nirgend mehr zu Tage, als auf dem Felde der Philosophie. Die gröbste Selbstsucht ist mit dem gröbsten Materialismus eben so nahe verwandt, als der sublimste Idealismus mit dem wegwerfendsten Stolz, und als die sogenannte Naturphilosophie mit dem selbstgnügsamsten Dünkel. Der höchste Grad der Anmaßung übrigens ist in der neuesten Begriffsphilosophie, in der wiedererstandenen Scholastik, ausgesprochen; und wenn je eine Art von Philosophie einem Spinnengewebe zu vergleichen war, so ist es diese. Jedoch wir begehen hier einen Eingriff in einen der Gegenstände unserer künftigen Forschungen selbst; und so mag denn das eben=Gesagte nicht mehr gelten als es sollte: nämlich blos beispielsweise gesprochen seyn, um die Hindernisse bestimmter zu bezeichnen, welche dem Geiste des freien Forschens im Wege stehen. Wohin er sich durch alle Hindernisse hindurchdrängen will, dieser Geist, sollte wohl kaum gefragt werden: denn wohin anders kann er wollen, als in das sonnenhelle Gebiet der Wahrheit, wo das Herz eben so sehr Befriedigung, als der Verstand die Lösung seiner Räthsel findet.

Somit glauben wir denn den Geist des freien Forschens hinlänglich kenntlich gemacht zu haben, und es kommt nur darauf an, ob er sich auch in den folgenden Forschungen waltend zeigen werde. Inzwischen, ehe wir dieses eigentliche Gebiet unserer jetzigen Arbeit betreten, haben wir noch zwei Fragen zu beantworten, die sich gleichsam als unfreiwillige Zugabe an die drei ersten Fragen legten, deren Beantwortung die Aufgabe dieses letzten Aufsatzes der Einleitung war. Wir fragten nämlich: Wie gelangt man zum Geiste des freien Forschens? und wie versichert man sich seiner in allen Fällen? — Auf sehr einfachem Wege wird der Geist des freien Forschens unser Eigenthum: nämlich wenn wir es über uns gewinnen können, die Wahrheitsliebe zu unserm Grundtriebe zu machen. Zunächst allerdings im Gebiete des Denkens, und des Forschens überhaupt; was nicht ohne Schwierigkeiten ist, indem wir erst unsern Vorurtheilen, Lieblingsmeinungen, angelernten und angezwungenen Begriffen und Vorstellungen den Abschied geben müssen, ehe die Wahrheitsliebe dergestalt freien Besitz von unserm Gemüthe nehmen kann, daß wir uns um nichts weiter als eben um ein Wahrheit-gemäßes Denken und Forschen bekümmern, möge das Resultat desselben uns führen wohin es immer wolle. Der glänzendste Irrthum, der angenehmste Schein, die schmeichelndste Täuschung kann uns das nicht geben, was die Wahrheit uns giebt, nämlich sich selbst, als festes, unveränderliches, unvergängliches Seyn und Wesen außer uns, und als Einheit in uns, welche zu erhalten überhaupt unser höchstes Streben seyn muß, weil sie das Glück unseres Lebens ist. Ganz dieser Einheit entgegen steht und wirkt die böse Maja, die Einbildungskraft, die

uns nur gar zu leicht in ihr Gebiet, das Gebiet der Träume lockt, und selbst unsere Gedanken zu Spinnengeweben bildet. Der innern Einheit treu werden wir auch leicht auf dem geraden Pfade des Denkens und Forschens fortwandeln und ungehindert das Ziel: die gewisse und klare (evidente) Erkenntniß erreichen. Die Wahrheitsliebe erstreckt sich aber auch weiter als auf das Gebiet des Denkens und Forschens. Es ist ja das weite praktische Gebiet, das des handelnden Lebens, dessen Grund, wenn es bestehen soll, auf Treue und Glauben gebaut seyn muß. Aber wie mag Treue und Glaube bestehen ohne Wahrheitsliebe? Wo sie nicht ist, entsteht Falschheit und Betrug in unsern Gesinnungen und Handlungen. Und welche Farbe sollen in diesem Falle unsere Gedanken haben? Das Gedankenleben Desjenigen, dessen Thatleben eine Lüge ist, kann nimmermehr Wahrheit aus seinem Schooße erzeugen, wiewohl wir nicht in Abrede seyn wollen, daß er ein Meister in der Dialektik seyn könne, deren Seele die Sophistik ist. Sophisten aber giebt es nicht nur unter den Gelehrten, sondern in jedem Stande; und Jeder ist ein Sophist gegen sich selbst, d. h. er betrügt sich selbst, wenn er sich scheut oder schämt, vor sich selbst oder Andern die Wahrheit anzuerkennen. Diese Wahrheitsliebe nun, die Treue und Glauben im handelnden Leben begründet, sie kann nur in einem Gemüthe Statt finden, welches das Heilige achtet, d. h. in einem religiösen Gemüthe. Ueberhaupt ist Religion der Inbegriff aller Wahrheit im Menschen: denn sie ist ja nichts anderes, als das vom Heiligen durchdrungene und nach dem Heiligen gerichtete Leben in den Gefühlen, Gedanken und Handlungen. Das Heilige aber ist ja eben die Wahrheit. Wahrheitsliebe und religiöser Sinn ist also zuletzt Eines und dasselbe. Wer sich der Religion schämt, wird sich nicht blos, sondern muß sich auch,

der Wahrheit schämen; und umgekehrt, wer nur recht aufrichtig die Wahrheit liebt, wird, ja muß auch, über kurz oder lang ein Freund der echten Religion werden. Nur der Unreine flieht das Licht und den Tag: denn das Heilige und die Wahrheit verträgt sich nicht mit der Finsterniß.

So sind wir denn unvermerkt zum reinsten Ausdrucke dessen gekommen, was man nöthig hat, um zum Geiste des freien Forschens zu gelangen. Wenn Wahrheitsliebe und Religion zuletzt auf dasselbe hinauslaufen, weil beider Grund und Ziel das Heilige ist: so liegt die Bedingung klar vor uns, unter welcher wir zum Geist des freien Forschens gelangen. Nur der wahrhaft religiöse Mensch kann ein wahrhaft freier Forscher seyn, nur er, und nicht der subtile, spitzfindige und abstrakte Denker, als solcher. Und zwar wird der religiöse, oder was dasselbe ist, der wahrheitliebende Mensch, nicht nur in einem bestimmten Falle, oder in einigen Fällen, sondern in allen ohne Ausnahme den rechten Weg gehen, vorausgesetzt, daß ihn die echt religiöse Stimmung nicht verläßt. Und hiemit haben wir denn zugleich die letzte aller bisherigen Fragen beantwortet, nämlich: wie man sich des Geistes der Forschung in allen Fällen versichere. Erhalten wir uns die religiöse (heilige) Stimmung, und dieser Geist wird uns nicht verlassen: denn er ist ja der heilige Geist der Wahrheit selbst. Der echte Liebhaber der Wahrheit, und der echt religiöse desgleichen, sucht nicht sich, sondern eben nur die Wahrheit. „Die Liebe sucht nicht das Ihre.“ Diese Liebe nun, dieser göttliche Hauch, dieser wahre Geist freier Forschung, begleite uns durch die dornigen Pfade, die wir zu durchdringen haben.

Erster Abschnitt.

Geschichte.

I.

Vorbegriffe.

Zwei Elemente sind es, in welchen der Mensch lebt und sich bewegt: der Raum und die Zeit. Beide Elemente sind oder werden, jedes auf seine Weise, erfüllt: der Raum durch das, was wir Natur, die Zeit durch das, was wir Geschichte nennen; beide, Natur und Geschichte, sind ihrem Grunde, Wesen, und Ziele nach, Wunder, d. h. Unbegreiflichkeiten für den betrachtenden und sinnenden Menschengeist. Inzwischen strebt der Mensch wenigstens, den doppelten Schauplatz, der vor ihm aufgethan und in welchen er gesetzt ist, zu begreifen, und nennt das Resultat seiner Bestrebungen Wissenschaft. Die Naturwissenschaft ist bemüht die Erscheinungen Alles dessen was den Raum erfüllt, zusammenzufassen, den Kräften, welche diese Erscheinungen hervorbringen, nachzuspüren, und die Gesetze, nach welchen jene Kräfte wirken, zu entdecken. Sie verzweigt sich solchergestalt in Naturbeschreibung, Physik, und Mathematik. Hat die Geschichtswissenschaft ein ähnliches Ziel? nimmt sie einen ähnlichen Gang? und

kann sie gegründete Hoffnung hegen auf ihrem Gange dieses Ziel zu erreichen? Was die Naturwissenschaft betrifft, so lassen wir sie ruhig ihren Weg gehen, unbekümmert, ob sie erlange was sie sucht; allein die Geschichtswissenschaft darf hier nicht ungeprüft bleiben, weil ihr Gegenstand auch der unsrige ist. Vor allen Dingen aber haben wir uns genauer nach diesem Gegenstande zu erkundigen. Was ist also Geschichte?

Wenn wir genöthigt sind, das Wort Geschichte von geschehen abzuleiten — wie wir denn hiezu genöthigt sind — so fragt sich: was bemerken wir, wenn wir wahrnehmen, daß etwas geschieht? oder mit andern Worten: welches sind die Bedingungen alles Geschehens? Halten wir uns an Fälle, wo wir diesen Ausdruck gebrauchen müssen. Wenn wir hören, daß ein Mensch eine Mordthat verübt hat, so fragen wir ganz natürlich: wenn und wo ist es geschehen? Hier ist mit dem Begriff des Geschehens offenbar der Begriff der That verbunden: denn ohne die That wäre dieses Ereigniß oder diese Begebenheit nicht erfolgt. Welches Ereigniß, oder welche Begebenheit? diese, daß ein Mensch zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte ermordet wurde. Gesetzt man wüßte auch den Thäter nicht, so ist doch das Ereigniß geschehen. Dieses Geschehen schließt also außer dem Element der That (dem activen Element) noch ein zweites (ein passives) in sich, und dieses letztere ist kein anderes als eine Veränderung in der Außenwelt, und zwar in der Menschen-Welt, nämlich die Wirkung jener That, (die wir nun als Ursache zu betrachten haben,) kurz, das, was man die That-Sache, oder das factum nennt. Ein

Ereigniß, welchem keine That eines Einzelnen, aber dennoch menschliches Wirken zum Grunde liegt, und welches mit einer Veränderung in der Menschenwelt begleitet ist, nennt man schlichthin eine Begebenheit. Z. B. die Entdeckung von Amerika. Endlich ein Ereigniß wo etwas geschieht ohne alle menschliche Mitwirkung, nennt man ein Ereigniß schlechthin, sobald es in der Menschenwelt Statt findet, wie z B. wenn ein großer Mann stirbt; ein durch Naturkräfte herbeigeführtes Ereigniß aber, welches nur zufällig oder vielleicht auch gar nicht in die Menschenwelt einwirkt, heißt ein Natur-Ereigniß. So im ersten Falle das Erdbeben von Lissabon, oder im zweiten: eine Sonnenfinsterniß. Man würde den Begriff des Ereignisses zu weit ausdehnen, wenn man ihn dem der Begebenheit unterlegen wollte: denn eine Begebenheit fällt jederzeit in die Menschenwelt. Was ist denn aber unter dem hier so oft gebrauchten Ausdrucke Menschenwelt zu verstehen? nichts mehr oder weniger als die Sphäre freier Handlungen, welche das Reich der Menschheit ausmacht, und sich dadurch von der Natur, und die Natur von sich scheidet. Wie nun aber, wenn Jemand der menschlichen Natur die Freiheit nicht zugestünde? wenn er die sämmtlichen menschlichen Handlungen als nothwendige oder auch als zufällige Ereignisse betrachtete? Ein solcher würde die Menschheit, und die Geschichte zugleich, so zu sagen aus ihren Angeln heben: er würde beiden ihr Princip, die That, rauben: denn ohne Freiheit keine That; * kurz, er würde

* Man muß genau zwischen Handlung und That unterscheiden. Unvorsätzliche Handlungen, d. h. solche, denen keine freie

das menschliche Bewußtseyn Lügen strafen, welches uns für unsere Thaten verantwortlich macht. Wie wäre das letztere aber möglich, wenn es nicht ganz bei uns stünde, wie wir handeln, wozu wir uns mit eigener Einwilligung entschließen wollten? Aus diesen, jedem Unbefangenen einleuchtenden, Grundsätzen geht auch zugleich, zwar noch nicht die Basis, aber doch das Princip der Geschichte hervor. Es giebt für uns Menschen keine Geschichte, die sich nicht in der Menschenwelt, d. h. in der Welt der Freiheit, bewegt: denn allem Geschehen liegen, wie wir gezeigt haben, That-Sachen zum Grunde, d. h. solche Ereignisse, die auf ein freies Handeln zurückgeführt werden müssen. Der Grund und Boden also (die Basis), auf welchem die Geschichte gleichsam hervorwächst, ist allerdings die (Natur-) Welt; aber der Keim, aus welchem sie hervorwächst, ist das Element der Freiheit, nicht das der Natur, wiefern wir die Natur als ein nothwendig-Bedingtes, der menschlichen Freiheit Gegenüberstehendes, ja Entgegengesetztes zu

Zweckbestimmung vorausging, kann ein Mensch wohl begehen, z. B. im Wahnsinn; aber keine unvorsätzlichen Thaten. Jede That ist allezeit das Erzeugniß des freigedachten und gewollten Zwecks. Daher ist der Mensch auch für jede seiner Thaten verantwortlich, aber nicht für jede seiner Handlungen. Nur muß im letzteren Falle der Grund der Entschuldigung aufgezeigt werden können. Was gar nicht als geschehen gedacht werden kann, ohne daß ein gedachter und gewollter Zweck vorausging: darüber bleibt der Thäter stets verantwortlich; und dieß ist der Fall stets, wenn eine Handlung auf einen Gegenstand gerichtet ist; als wodurch sie zur That gestempelt wird. Einen Menschen im Duell erschießen, ist jederzeit eine That. Dasselbe, wenn es auf der Jagd geschieht, kann eine ganz unverschuldete Handlung seyn.

betrachten haben. Von einem andern (vom göttlichen, schöpferischen) Standpunkte aus kann allerdings die Natur das seyn, was für uns ein Kunstwerk ist, nämlich ein Werk freier That; aber wir sind keine Schöpfer; und deshalb hat auch die Natur für uns keine Geschichte, sondern sie erscheint uns nur als ein Seyn oder Werden, das daher mit vollkommenem Recht natura, φυσις, genannt wird. Wenn also von einer Natur-Geschichte, z. B. der Erde, bei den Naturforschern die Rede ist, wie etwa von den mancherlei Revolutionen der Erde bis zu ihrer jetzigen Gestalt, so ist dieß nur sehr uneigentlich zu verstehen und gleichsam nur als eine Analogie der Geschichte zu betrachten, wiefern zu allen jenen Erdveränderungen ein Veränderndes, Wirkendes, kurz, ein (frei-) Thätiges, angenommen wird, dessen That (das Schaffen oder Zerstören) sich eben in den That-Sachen (den Erd-Revolutionen) offenbart. Jedermann sieht aber ein, daß wir auf unserm Standpunkte hier nicht von That-Sachen reden können, weil uns die Erd-Ereignisse nicht als Thaten, d. h. als gedachte und gewollte Zwecke entgegen und vor Augen treten, obschon ihnen dieß Alles zum Grunde liegen mag. Das wahre, eigentliche Princip der Geschichte bleibt also die Freiheit, als das sich in der Zeit bewegende Element. Nun ist aber dasjenige, was in der Zeit geschieht oder vollbracht wird, jederzeit die That. Ohne That demnach eben so wenig eine Geschichte als ohne die von dem Element der Freiheit (dem Geiste) erfüllte Zeit: denn das Element der Freiheit haftet nur am Geiste oder am geistigen Wesen, und eine Freiheit in abstracto wäre ein eben solches Unding als eine Noth-

wendigkeit in abstracto: obschon sehr häufig von Freiheit und Nothwendigkeit im Allgemeinen gesprochen wird. Beide sind Prädicate, die ohne Subject nicht denkbar sind. Das eigentliche Element der Geschichte also sind die in der Zeit lebenden freien Wesen, als thatfähige Wesen. Diese Thatfähigkeit, diese Freiheit, ist besagter Maßen der sich entwickelnde Keim der Geschichte, die Welt aber (der Wirkungskreis des freien Wesens) ist der Grund (Basis), auf welchen alle Geschichte aufgetragen oder aufgebaut ist oder wird. Doch ist die Geschichte selbst darum kein Werden, kein Natur-Ereigniß, oder keine Schöpfung, weil der Stoff oder das Element, aus welchem die Geschichte eingebildet wird, kein passives, sondern ein selbstthätiges, ein freies, der Geist selbst ist. Die Geschichte ist also ein Handeln, eine fortlaufende Handlung (Drama), eine Reihe von Thaten, die in der Erscheinungswelt hervortretend, als Begebenheiten dastehen. Wie also das Welt-Element die Basis der Geschichte, so ist die That ihr Princip: denn ohne That kommt keine Begebenheit zu Stande. Die That ist gleichsam das Hervorbrechen, das Aufblitzen, das Document, das Lebenszeichen des lebendigen Geistes. Es folgt hieraus, daß zwar Alles, was in die Geschichte eingreifen, in ihr wirksam seyn will, Geist seyn muß, daß aber dieser Geist nicht blos der Menschengeist zu seyn braucht, vorausgesetzt, daß es andere Geister, oder wenigstens einen höchsten Geist, giebt, als welcher allerdings im Stande seyn muß, sich in der Geschichte durch seine That zu offenbaren. Was sollte ihn daran verhindern können? Aber freilich die Geschichte nimmt kein anderes Princip auf als die freie That; und so würde sich der

Schöpfer selbst zur freien That entschließen müssen, wenn er sich in der Geschichte offenbaren wollte. Die Möglichkeit hievon, welche erwiesener Maßen nicht zu bestreiten ist, würde ein ganz neues nicht sowohl, als vielmehr bisher nicht allgemein anerkanntes und bebautes, Feld in der Geschichts-Wissenschaft begründen, so weit wir überhaupt eine solche Wissenschaft besitzen oder besitzen können. Für jetzt muß die Andeutung hievon gnügen, indem die Ausführung späterhin ihren eigenen Raum verlangt. Uebrigens ist die Vorstellung von einem Eingreifen höherer geistiger Wesen in das Element der Geschichte, schon bei den alten Völkern, wie wir wissen, etwas so natürliches, daß ohne sie die ganze Mythologie, z. B. der Griechen, gar nicht denkbar ist; wiewohl die sogenannte Göttergeschichte der Griechen, wenn ihr auch (gegenständliche) Wahrheit zum Grunde läge, doch nicht sowohl Geschichte, als vielmehr Natur-Entwickelung jener genau genommen nicht geistigen, sondern (nur unsichtbaren) Natur-Wesen seyn würde. Die Hauptsache aber ist, daß ihr eben das Wesen des Geschehens, die Wirklichkeit oder gegenständliche Wahrheit fehlt; als worinne sich die Fiction bekannter Maßen von der Geschichte unterscheidet. Und über diesen Punkt ist noch Einiges zu bemerken. Wir haben nämlich gleich zu Anfang, bei der Analyse des Geschehens, stillschweigend das Ingredienz der Wirklichkeit (objectiven Wahrheit) vorausgesetzt. Wir konnten es um so mehr, da Jedermann sich, bei dem was geschieht, die Wirklichkeit (d. h. die wirkliche Welt, als Basis des Geschehenden) nicht hinwegdenken kann. Am Schluß dieser Analyse haben wir nur darauf aufmerksam zu machen, daß diese Wirklichkeit nicht

blos die Erfüllung der Zeit, sondern auch die des Raumes betrifft. Was da geschieht, muß nicht blos irgend wann, sondern auch irgend wo geschehen, weil der Raum gleichsam der Grund und Boden ist, über welchen sich die Zeit, dem rollenden Rade gleich, bewegt. Und hieran schließen sich denn auch die Naturbedingungen, denen die den Raum erfüllenden Gegenstände unterworfen sind. Diese lassen sich gar nicht übersehen, so wenig als machen: denn sie sind eben nur gegeben, und der Mensch muß sie nehmen wie sie kommen, wie sie da sind. Daher in dieser Hinsicht Herder wohl Recht hat, wenn er in seinen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit sagt: „Alles ist, was es nach Zeit, Ort, und Umständen seyn kann.“ Aber auch nur auf dieser Einen Seite, auf der Seite der äußeren Bedingungen, hat er Recht, nicht aber auf der Seite der inneren Bedingungen (des geistig-freien Wesens), als welche er ganz übersieht, und daher in seinen Calcul einen ungeheuren Rechnungsfehler einlaufen läßt. Doch dieß vor der Hand nur beiläufig, um daran zu erinnern, daß die Geschichte kein Mosaik-Gemählde ist, das aus äußeren Bedingungen, Umständen, Kräften (Natur-Kräften) zusammengesetzt würde; wiewohl ohne alles dieß nimmermehr eine Geschichte zu Stande kommen würde, so wenig als ein Haus ohne festen Grund und Boden, oder noch besser: eine organisch-lebendige Gestalt ohne äußere Natur-Elemente.

Alles dieß voraus-geschickt und bedacht, steht dennoch die Geschichte als ein ungeheures Chaos vor uns, ohne Inhalt, ohne Gestalt, ohne Bedeutung. Nur die ersten Elemente, nur die nächsten, unerlaßlichsten Grundbedingungen

zu allem Geschehen, sind das, was wir überhaupt und im Allgemeinen aufgefaßt, und gleichsam als einzelne Grundfäden für das große, unermeßliche Gewebe, zum Behuf des Wissens oder Erkennens aufgezogen haben, ungefähr so, wie der Naturforscher in seinen Beobachtungen auf die einzelnen, einfachen Elemente der Natur zurückgeht, auf die einzelnen Grundkräfte und ihre muthmaßlichen Gesetze, so weit die bruchstückartigen Erscheinungen auf dieselben schließen lassen. So wenig aber der Naturforscher sich Hoffnung machen darf, auch für den Fall, daß er die wahren Elemente, die reinen Urkräfte der Natur, ausfindig gemacht, aus ihnen die unübersehlich mannichfaltigen Natur-Erscheinungen oder Erzeugnisse zu erklären, ihren Zusammenhang und ihre Bedeutung oder Bestimmung sich begreiflich zu machen: eben so wenig der Geschichtsforscher das Gewebe und die Bedeutung der Geschichte aus den erkannten Elementen derselben nach Basis und Princip, zufolge unserer hier so eben versuchten Aufstellung. Kurz, wir finden auch hier bestätigt, wie überall, wo wir analysiren: daß uns das Ganze entschlüpft, wenn wir es in seine Elemente zerlegen, obwohl ohne die Kenntniß dieser Elemente das Ganze sich uns niemals aufschließt. Es scheint also daß beides verbunden werden muß: das Gegeneinanderhalten der Elemente, und das Zusammenhalten des Ganzen, wie in andern Fällen, so auch bei der Geschichte. Die Geschichte liegt vor uns da, wie die Natur, als ein Unermeßliches, aber dennoch in so fern als ein Ganzes, wiefern wir sie innerhalb bestimmter Grenzen aufzufassen genöthigt sind. So schließt sich vor unserm Blick der unendliche Aether in einen Kreis zusammen, den wir unsern Horizont nennen. Einen solchen

Horizont schließt auch die Geschichte um uns, und innerhalb dieses Kreises mag sie uns wohl als ein Ganzes erscheinen, wiewohl als ein eingeschlossenes, so wie die ganze Natur. Es fragt sich nun, was der Inhalt dieses beschränkt-Unendlichen Ganzen ist? That, überall nur That, die als Begebenheit dasteht; oder auch überall Begebenheit, die aus der That hervorgeht. Und dieses ganze Thatwesen wozu? wohinaus? zu welchem Ende? Dieses ist uns eben so verschlossen als sein Anfang. Seine Mitte aber macht unsern Horizont. Wenn es demnach unsern Vorfahren gegangen ist wie uns, so sind die Menschen für immer in der Mitte der Geschichte gewesen. Sonderbar, daß dieß die Geschichtsforscher und Geschichtsschreiber gemeinhin nicht kümmert! Durchaus ist dieß der Fall wenn sie einzelne Völker, oder einen einzelnen Staat mit der Reihenfolge seiner Fürsten zu besonderer Betrachtung herausheben; aber auch eben so, wenn sie das liefern, was sie Universal-Geschichte nennen. Hier erzählen sie nur zu wiederholten Malen und in chronischer Aufeinanderfolge oder synchronistischer Nebeneinanderstellung, was sie dort einzeln und auf einmal erzählten: den Aufgang, die Höhe, und den Untergang der Reiche und Völker mit den dazu gehörigen Local- und Zeit-Umständen. Dieß sey nicht etwa mit Tadel ausgesprochen, als ob wir solche Darstellungen für kein nützliches Unternehmen hielten: im Gegentheil sind sie die wichtigsten Documente für die Geschichte; aber sie sind nur nicht die Geschichte selbst, nach der Idee, die sich sogar in ihren auseinandergelegten Elementen gleichsam abspiegelt. Ja, die Geschichte ist nicht ohne Idee, das heißt, ohne Geist. Es waltet und lebt ein Geist in der Geschichte, oder vielmehr, nicht

blos ein Geist, sondern auch ein Etwas das dem Geiste, dem Princip aller Dinge, widerstrebt vom Anfang an; und welches Widerstreben in seinen Wirkungen das ausmacht, was wir die Welt-Geschichte nennen; so wie im Gegentheil die Reaction gegen dieses Widerstreben die heilige Geschichte ausmacht. Diese Ansicht der Geschichte ist freilich in diesem Augenblicke für den Unvorbereiteten Etwas das sich wie Poesie oder gar Phantasterei ausnimmt; sie wird sich jedoch weiterhin legitimiren, uud hat für jetzt keinen andern Zweck, als den lebendigen, bedeutungs- und gleichsam seelen-vollen Begriff der Geschichte vorzubereiten, wiefern derselbe mit dem, was man gemeinhin für Geschichte giebt, im großen Contraste steht, und zwar in einem solchen, welcher uns in der Geschichte, wie sie gewöhnlich dargestellt wird, nur ein aus Zufall und Nothwendigkeit zusammengesetztes Gewebe zeigt, was den nach Höherem strebenden Forscher empört, er möge sich wenden nach welcher Seite er wolle. Nein, die wahre Geschichte muß so lebendig seyn wie die Natur: denn sie ist ja ein Theil der allgemeinen Lebens-Offenbarung. Und nicht blos lebendig, sondern auch geistig muß sie seyn, indem die Zeit, das Element der Geschichte, auch zugleich dasjenige ist, in welchem allein, für uns hienieden, sich der Geist offenbaren kann. Das Höchste was der Raum und seine Erfüllung entwickeln kann, ist das Leben. Allerdings ist dieß das Erste und Nöthigste: denn das Leben ist der Träger des Geistes. Aber der Geist selbst schwebt über dem Leben wie über dem Raume, dem Element der Gebundenheit, in welches er nur mit seiner Form (bildend) eingeht, da er hingegen in der Zeit, als dem Element der Freiheit, seinem Wesen nach, frei

und handelnd erscheint. Jedoch, um solche Ansichten von der Geschichte zu gestalten, oder wenigstens richtig aufzufassen und mit Billigung anzuerkennen, dazu gehört ein freier, dem Leben und dem Geiste zugewendeter Sinn. Dieser Sinn, durstig nach immer neuem Leben, und hungrig nach geistiger Nahrung, verschmäht zwar keineswegs thörichter Weise die Betrachtung der Natur, sondern spürt ihren Andeutungen und Fortschritten sorgfältig nach, bis dahin, wo sie selbst in den unermeßlichen Bahnen der Gestirne nicht blos in die Zeit über=, sondern über die Zeit hinaus=zugehen scheint; allein sein eigentliches Gebiet, seine Heimath gleichsam ist die Zeit und das wovon sie erfüllt ist, die mannichfaltig gestaltete That, nicht blos der Menschen, sondern des Schöpfers selbst, dessen über=Zeitliches, d. h. geistiges, in die Zeit selbst hineinstrebendes Wehen und Winken, ihm ahnungsvoll entgegentritt, so daß er gleichsam dem Odem des Ewigen begegnet, der in der Zeit das aussprechen will, was sich dem Raume nicht mittheilen läßt, oder wofür der Raum nicht empfänglich ist. Wir müssen es uns freilich gefallen lassen, diese Aeußerungen für chimärisch, phantastisch, oder mystisch ausgeschrieen zu hören: allein wer nicht in die engen Fesseln mechanisch eingelernter Begriffe eingezwängt ist, wessen geistige Schwingen noch kräftig zum Fluge sind, der wird sich wohl und gern mit uns zu Aussichten erheben, die des höchsten Geistes, und seiner Thaten wie seiner Schöpfungen würdig sind, und den Menschen zur Bahn des ewigen Lebens ermuthigen.

„Aber ist es denn auch vergönnt, der Geschichte die Lösung solcher Probleme zuzumuthen, die ja im Grunde nichts sind als Begriffe und Gedankengewebe, die der Mensch

selbst — wenn auch vielleicht nur in wenigen Individuen — ausgesponnen hat, und von denen er ja nimmermehr verlangen kann, daß ihnen die Wirklichkeit entspreche? Ist denn die Geschichte nicht etwas Gegebenes, eben so wie die Natur? und wird sich die Natur in ihren Productionen nach den thörichten Schematen, gleichsam nach der Vorzeichnung, richten, die wir ihr geben wollen? Eben so die Geschichte. Sie geht ihren Gang unbekümmert um den Kritiker oder Projecten-Macher; und ob ihr Inhalt einen bleibenden geistigen Gehalt habe, oder nur eine vorübergehende Blüthe sey, die sich aus dem räumlichen Garten des Lebens in den Aether der Zeit hinaufdrängt, wer kann das bestimmen? wer ändern? Das Gegebene muß eben hingenommen werden wie es ist, und nichts mehr hineingelegt werden als was darinne liegt, auch nichts anders gestaltet werden als wie es darinne liegt. Außerdem kommt nicht blos Dichtung zur Geschichte, sondern die Geschichte wird selbst zur Dichtung." So kennen und werden diejenigen sprechen, die, aus natürlicher oder absichtlicher Selbst-Beschränkung, eine strenge Scheidewand, wie zwischen sich und die Natur, so auch zwischen sich und die Geschichte stellen. Sie betrachten sich wie Zuschauer in einem Theater, dessen Direction ihnen eben so wenig zukommt als die Erfindung und Ausführung des Stücks durch die Schauspieler, die nur den Winken des Dichters folgen. Indem wir ihnen hier auf der Einen Seite vollkommen Recht geben, wiefern sie nämlich in ihrem Verhältniß an Allem was vorkommt, nichts ändern können, so müssen wir doch auf der andern Seite bemerken, daß sie zu wenig auf sich selbst geben, indem sie es ja sind, (das Publikum), zu deren Bildung, Belehrung, Erheiterung,

alle jene Sorge und Mühe verwendet und das Stück selbst aufgeführt wird, auf dessen Verständniß von ihrer Seite gerechnet ist. Dieß ist ganz unser Fall in Beziehung auf Natur und Geschichte. Zwar was den Schauplatz selbst betrifft, auf den wir gestellt sind, um das Drama der Geschichte zu beobachten, so haben wir eben so wenig einen unmittelbaren Einblick in dessen Construction und Regulirung, oder, wir blicken hier eben so wenig hinter die Coulissen, als der Zuschauer auf dem Theater. Und was einige Neugierige, das Drama selbst nicht beachtend, durch einige Seitenblicke zwischen die Coulissen erspäht haben, reicht bei weitem nicht hin, um eine richtige und vollständige Vorstellung von dem Trieb- und Räder-Werk des Ganzen zu erhalten. Auch scheint es mit uns eben so wenig, als mit den Zuschauern auf dem Theater, darauf abgesehen, daß wir unsere Blicke hinter das Theater richten sollen: sondern gerade vor uns hin sollen wir sehen, auf den Schauplatz selbst, um zu schauen was da vorgeht, und zwar, wie gesagt, zu unserer Bildung, Belehrung, Erheiterung. Zu diesem Behufe aber müssen wir das Drama der Geschichte verstehen, oder zu verstehen suchen, nach der Einrichtung und nach den Kräften, die uns hiezu gegeben sind: denn wir sind Zuschauer, welche Geist besitzen um den Geist zu verstehen. Wir sind daher gar nicht so sehr von dem getrennt, was uns in der Geschichte als Gegebenes erscheint; und in der That erscheint uns die ganze Geschichte, nach der sehr richtigen Ansicht der eben genannten vorsichtigen Beobachter, durchaus nur als ein Gegebenes; wie dieß auch bei der Natur der Fall ist. Allein der Fall ist, wie schon gesagt, bei der Natur ein ganz anderer als bei der Ge-

schichte. Das Gegebene der Natur begreifen wir nicht, und sollen es nicht begreifen, so sehr wir uns auch damit abmühen, und so sehr auch die Naturforscher anderer Meinung seyn mögen. Hingegen das Gegebene in der Geschichte, oder vielmehr die ganze Geschichte, so weit sie offen vor uns daliegt, können und sollen wir begreifen, oder wenigstens möglichst verstehen, wie eine Schrift, deren Sprache wir kundig seyn können, wenn wir nur wollen: denn es ist die Sprache des Geistes, der in uns waltet so gut als außer uns, aber redend nur in der Zeit, wie schaffend nur im Raume. Jedoch gerade dieß ist es, was bei den Meisten einen Anstoß findet: daß der Schöpfergeist nicht blos schaffen, daß er auch reden soll. Sonderbar! Ueber das Schaffen wundert man sich nicht: dieß findet man natürlich, so wunderbar es auch ist; dagegen das Reden des Geistes, so natürlich es ist, findet man nicht blos wunderbar, sondern sogar unglaublich, und tritt demnach diesem uns näheren Geistes-Erweise, der tiefer in unser Inneres dringen und es inniger ergreifen sollte als die räumliche Schöpfung selbst, mit entschiedenem Unglauben entgegen. Der Grund davon ist nicht schwer aufzufinden. In der räumlichen Schöpfung lassen sich, wenigstens nach Menschen-Bedünken, statt des Schöpfer-Willens, auch natürliche Ursachen des allgemeinen und besonderen Werdens und Entstehens, so wie Vergehens, denken. Hier kommen uns die Elemente der Natur mit ihren eingebornen — vielleicht ewigen und nothwendigen — Kräften und Gesetzen gleichsam freiwillig entgegen, und wir brauchen, um sie beobachtend zu erfassen und so weit als möglich zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu vereinigen, gar nicht einmal einen Schöpfer zu Hülfe zu nehmen. Dieß ist die allgemeine, oder wenigstens die gemeine, Ansicht der

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Naturforscher. Dagegen, wenn in der Geschichte Sinn liegen soll, die Lenkung eines obersten Geistes, die sogenannte Vorsehung kaum hinweggeläugnet werden darf. Dieß ist freilich solchen Geschichtsforschern, die wie die meisten Naturforscher gesinnt sind, etwas Drückendes und Unbehagliches, und sie sehen sich daher auch in der Geschichte lieber nach einem nothwendigen Regulativ, gleichsam nach einem dirigirenden Fatum um, damit sie nur nicht genöthigt sind, den Deum ex machina, die Vorsehung, zu Hülfe zu rufen. Für diese Art von Geschichtsforschern ist jetzt ihre goldene Zeit erschienen, weil die neueste und sublimste Philosophie selbst, die, ohne es zu wissen und zu wollen, spinozistischer, d. h. pantheistischer, Art ist, ihnen auf die erfreulichste Weise entgegen kommt. Denn nach dieser Philosophie ist in Gott Alles nothwendig; und so gilt es denn völlig gleich, ob man sich des unbestimmten Ausdrucks Gott, oder des in sich vollendeten Begriffs der Nothwendigkeit bediene.

Was soll denn nun mit allem Bisherigen gesagt seyn? Recht scharf sollte nach allen Seiten hin bemerklich gemacht werden, daß wir ganz eigentlich, ja zunächst, in unserm Menschenleben zum Verstehen der Geschichte berufen sind: denn auch unser Leben ist ja Geschichte, gehört der Geschichte an; und wie soll ein Lichtstrahl auf unser Leben fallen, wenn er nicht von der Geschichte ausgeht? Es ist also eine Aufgabe nicht blos für das menschliche Geschlecht überhaupt, sondern auch für den einzelnen Menschen, mit der Geschichte und ihrem Inhalte vertraut zu werden, d. h. nicht so wohl mit dem was gemeinhin für Geschichte gilt und in der Historie gesammelt und so viel als möglich geordnet aufgestellt wird, sondern ganz eigentlich mit dem Geiste der Geschichte, ohne welchen sie wie

ein abgestorbenes Leben, wie ein Leichnam, in welchem alle Bänder des Lebens gelöst sind, zusammensinkt und auseinanderfällt. Zu diesem Behufe aber ist es durchaus nothwendig, daß wir unsern eignen Geist erwecken und von ihm vernehmen, was für Forderungen er an eine Geschichte zu machen hat, aus welcher der Geist reden soll, oder was dasselbe ist, die er verstehen soll: denn was nicht geistig ausgesprochen ist, kann auch nicht vom Geiste verstanden werden. Und so verlangt denn unser Geist von der Geschichte und in ihr ausgesprochen: Ordnung, Zusammenhang, Einheit, Grund und Folge, Zweck und Bedeutung. Es wird demnach für unsern Geist gar keine Geschichte, in dem ihm abgenöthigten Sinne, geben, wo alles das Ebengenannte ganz und durchaus, oder doch im Ganzen und Großen vermißt wird. Denn was ist alle scheinbare Ordnung, alle scheinbare Einheit, aller scheinbarer Zusammenhang in einer besondern Begebenheit, ja in einer Reihe von Begebenheiten, wenn plötzlich, oder auch allmälig, die Ordnung sich verwirrt, um nie wieder in Harmonie zu verfließen, die Einheit sich in Spaltungen verliert, die sich nie wieder einigen, der Faden des Zusammenhangs reißt, um nie wieder angeknüpft zu werden. In diesem Sinne betrachte man die Geschichte ganzer zusammenlebender und aufeinander folgender Generationen, die Geschichte aller großen Völker, die sich durch so viele Generationen hindurchziehen, ja die ganze Welt-Geschichte überhaupt; und siehe da, noch hat sich Niemand gefunden, der in dem Nebeneinanderleben der Völker Harmonie, in ihrer Aufeinanderfolge Zusammenhang, in ihren Gegensätzen Wechsel-Wirkung und Verbindung, endlich in ihrer durch Räume und Zeiten ausgebreiteten Mannichfaltigkeit, Einheit ausgemittelt

hätte, um so weniger, da das Princip des Völkerlebens ganz eigentlich Streit und Zwiespalt zu seyn scheint. In der That, wie auch von den umsichtigsten, besonnensten, unpartheiischsten Geschichtsforschen fast allgemein anerkannt worden ist, ist dieß keine besondere Lockung, um dieses weitschweifige, vielumfassende Studium mit gleich großem Eifer und Antheil zu treiben, im Gegentheil eine stille Aufforderung, gleichsam um auf eine höhere Bestimmung und auf ein projectirtes Wohl des Menschengeschlechts Verzicht zu leisten.

Treibt uns nun nicht Alles dieß, bei dem Drange nach Befriedigung, nach Einheit und Einigkeit mit sich selbst, den der Menschengeist so unausbleiblich und unvertilgbar empfindet, darauf hin, dasjenige für mehr als Chimäre zu halten, was wir oben, zur Ergänzung der Elemente der Geschichte, und gleichsam als festen Kern ihres Mittelpunktes, vorläufig blos als Idee aus uns hervorsprossen ließen: nämlich daß in der Geschichte nicht bloße Menschenthat, sondern auch die That des höchsten Geistes redet, und zwar nicht blos zufällig oder auch nothwendig neben einander hingestellt oder fortlaufend, sondern in einer bestimmten Wechselbeziehung, so gewiß auch die Freiheit sich in das Gesetz der Wechselbeziehung fügen muß, wie sie denn überhaupt, wenn sie nicht in Ungebundenheit ausarten und untergehen soll, sich des Gesetzes nicht entschlagen kann. Wohin dieß führen soll, muß die weitere Entwickelung und Ausführung dieser Idee lehren. Auf jeden Fall aber ist als Vorbereitung zu einer solchen Entwickelung die nähere Betrachtung der Begriffe Basis und Princip der Geschichte nothwendig, da, wie überhaupt nichts Bestehendes und Wirkendes, so auch keine Geschichte, ohne diese beiden Elemente des Bestehens und Wirkens denkbar ist.

II.

Nähere Betrachtung der Basis der Geschichte.

Wenn im Vorhergehenden gesagt wurde: „Alles was geschieht, muß irgendwo und irgendwann geschehen," so ist hiemit die Schaubühne der Geschichte geöffnet, oder ganz eigentlich der Grund und Boden (Basis) gegeben, auf welchem die Geschichte ihr Spiel oder ihren Ernst treibt. Es ist die Schöpfung, oder vielmehr das, was wir Welt nennen, gleichsam der Umkreis unsers Waltens. Denn es giebt kein allgemeines und unbestimmtes Irgendwo und Irgendwann; wir befinden uns sogleich, indem wir diese Begriffe denken, mitten in der Schöpfung, mitten in der Welt, und mitten in der Geschichte selbst. Einen bessern Aufschluß hierüber können wir nicht verlangen, als in den erhabenen Worten: „Er spricht, so geschieht's; er gebeut, so steht's da." Da steht und ist es, seit dem Schöpfungs-Worte, das unermeßliche Weltgerüst im unermeßlichen Raume, des unbegreiflichen Meisters unbegreifliches Werk. Daß es aber dasteht und ist, ist der Anfang aller Geschichte, ist die erste That: denn es ist das Werk jenes

Worts, welches gebietender Wille ist; und im Höchsten ist Wille und That Eines. Als Anfang aber und erste That ist die Schöpfung zugleich Ursprung der Zeit, als des Elements, in welchem alle That lebt. Mit der That ist der Schöpfung auch die Zeit beigegeben. Nicht wir sind es, die, nach Kant, die Zeit aus uns hervor in die Außenwelt übertragen, sondern umgekehrt wird durch die von den Zeitgesetzen beherrschte Natur der Begriff der Zeit in uns entwickelt. Der Geist, der in uns schuf, schuf auch außer uns. Und so schreitet denn die Schöpfung in der Zeit fort, und es ist kein Stillstand, keine todte Ruhe in der Welt, wie einige geglaubt haben. Aber das „Fortschreiten der Schöpfung in der Zeit," ist keine That der Schöpfung selbst, sondern für diese lediglich ein Geschehen; und so hat schon die Schöpfung selbst ihre Geschichte, aber nicht eine Geschichte, die sie bewirkt, sondern blos eine Geschichte, die an ihr wirklich wird, deren Verkündigerin sie ist. „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes." Von diesem Fortgange der Schöpfung in der Zeit haben wir keinen Begriff, er entgeht uns, dieser Fortgang, ja er scheint ein Stillstand, wie uns die Bewegung unserer Erde ein Stillstand scheint; und wie wir überhaupt, nach schon gemachter Bemerkung, in der Natur kein Geschehen, sondern nur ein Werden und Vergehen wahrnehmen. Für das handelnde Wesen, oder für alle handelnde Wesen, ist die Schöpfung nur der Schauplatz der Geschichte, oder das was wir die Basis genannt haben. Wie kommen denn aber überhaupt handelnde Wesen in die Schöpfung? Sie sind eben ein Theil, und zwar der Haupttheil der Schöpfung. Wie aber? wenn die handelnden Wesen zur Schöpfung gehören, und wenn die

Geschichte (wenigstens dem Princip nach), ihre That ist, ist da nicht das ebengesagte: daß die Schöpfung keine Geschichte habe, welche von ihr bewirkt wird, ein Widerspruch? Keineswegs. Auch die handelnden Wesen sind ein Werk des Schöpfers (Geschöpfe), und auch an ihnen wird die Herrlichkeit des Schöpfers offenbar, sie sind ihm unterworfen, sie müssen seine Befehle ausrichten, wie jedes Ding das er geschaffen hat. Dieß alles aber ist nur ihr äußeres Verhältniß, ihre Beziehung auf die Schöpfung und den Schöpfer selbst, von welcher Beziehung, von welchem Verhältniß überhaupt, sie vielleicht nicht einmal etwas wissen; wie wir dieß nicht blos von den Thieren, sondern von den Menschen selbst ganz sicher behaupten können. Außer diesem äußeren Verhältniß aber haben die handelnden Wesen auch ein inneres, vermöge dessen sie eben handelnde, thatfähige, d. h. freie Wesen sind, und vermöge dessen ihre That ihr Leben, und ihr Leben ihr Schicksal ist. Mit Recht sagt daher schon das alte Sprichwort: „Jeder ist seines Glückes Schmidt.“ Und dieß ist das Bewunderungs- und Staunens-werthe, daß sich das Schicksal freier Wesen in die Schöpfung hinein entwickelt, ohne ihren Gang zu stören, daß der Schöpfer und sein Werk stets in aller Herrlichkeit dasteht, und daß nichts Unreines oder Disharmonisches in seine Schöpfung eintreten kann; daß hier ein ewiges Halleluja, ein ewiger Triumphgesang fortklingt, so schneidende Klagetöne, so gräßliches Wehgeschrei auch außer ihren Hallen, d. h. in der Welt freier Geister ausgestoßen werden mögen. Denn die Schöpfung ist auch die Werkstätte (Welt) der freien Geister, die durch das Wort des Herrn geschaffen sind, als der höchste Schmuck, die höchste Zierde der

Schöpfung, wenn sie seine Befehle ausrichten oder seinen Willen thun: denn dann sind sie vollkommen wie Er selbst vollkommen ist; dann verstehen sie ihn und seine Schöpfung und sich selbst, und fördern das Werk der Schöpfung und ihr eigenes: das Streben nach vollendeter Seligkeit. Thun sie aber den Willen des Schöpfers nicht, so geschieht von diesem Allen nichts, sondern das Gegentheil, nämlich für sie selbst, nicht aber für den Schöpfer, dessen Werk sie, wie gesagt, nicht stören können, obgleich ihnen, wie ihre eigene Kraft, so die Kraft und das Wesen der Schöpfung, Preis gegeben ist. Sie können daran herum tasten, bauen, zerstören, ganz nach Lust und Wohlgefallen, so weit ihre Kräfte reichen; aber mit allem Bauen und Zerstören ändern sie nichts an dem göttlichen Bau selbst, der in sich selbst unangetastet fortschreitet.

Wir denken uns für die hier aufgestellte Gedankenreihe einen billigen Leser, d. h. einen solchen, der unbefangen als Wahrheit anerkennt, was ihm, als solche, begreiflich dargestellt wird; wozu vorzüglich gehört, daß nichts sprungweise und in schroffen Uebergängen, sodann aber auch daß nichts Unerwiesenes, vielleicht blos Fingirtes, als Grundlage der beabsichtigten Ueberzeugungen aufgestellt werde. Die so eben eingeschlagene Art der Darstellung aber scheint an beiden hier bemerklich gemachten großen Fehlern zu leiden. Man kann sagen: „Der plötzliche Uebergang von der Welt auf den Schöpfer, die Darstellung des Weltgebäudes als einer That des Schöpfers, als des ersten geschichtlichen Acts, durch welchen zugleich die Zeit in die Welt eintrete, die Behauptung einer fortgehenden Schöpfung, ebenfalls als eines solchen Acts; ferner die nicht minder sonderbare Be-

hauptung, daß auch die handelnden Wesen, was ihr äußeres Verhältniß betrifft, unter die Thatsachen jenes Schöpferacts gehören, und nur in Beziehung auf ihr inneres Verhältniß als frei erscheinen; ferner daß sie in letzterer Hinsicht in die Schöpfung hineinarbeiten, aber ohne ihr etwas anzuhaben, und daß sie überhaupt, ohne es zu wissen und zu wollen, dem Schöpfer gleichsam in die Hände arbeiten, während sie ihre eigenen Zwecke verfolgen: alles dieß enthält, wie es scheint, die deutlichsten Proben von den beiden genannten großen Fehlern auf einmal, und kann also, auch bei dem besten Willen, nichts weniger als Ueberzeugung herbeiführen. Und zuletzt, was das allerschlimmste ist: wie hängt denn alles dieß mit dem Hauptgegenstande, der Basis der Geschichte, zusammen?" — Was sollen wir nun zu diesem, wie es scheint, gerechten Tadel sagen? Wir sagen: er kommt uns zu Gute, indem er durch die kurze Zusammenstellung unserer Gedankenreihe uns Veranlassung giebt, ihren Zusammenhang, ihre Begründetheit, und ihre enge Beziehung auf unsern Hauptgegenstand, die Basis der Geschichte, zu zeigen. Wir sind dieß sowohl dem Leser als uns selbst schuldig, außerdem aber auch dem Gegenstande dieses ganzen Abschnitts, dessen Betrachtung, nach unserer neuen Weise, so faßlich als möglich eingeleitet werden muß.

Daß die in Raum und Zeit festgehaltene und fortgetragene Welt der Grund und Boden oder die Basis aller Geschichte sey, haben wir, wenn so etwas des Beweises bedarf, mit den zwei unwidersprechlichen Worten erwiesen, daß Alles was geschieht irgend wo und irgend wann geschehen muß. Wiefern diese Welt nur Schöpfung ist — denn sie selbst hat sich doch nicht geschaffen — ist sie ohne

Schöpfer nicht denkbar; und zwar muß sie gedacht werden als dessen That, folglich als geschichtlich. Dieß gehört nun unter die Dinge, von denen wir nichts, oder sogar das Gegentheil wahrnehmen; wie uns denn die Natur wirklich als etwas Selbstthätiges erscheint. (Dieß darf, wie gesagt, uns nicht Wunder nehmen: denn solcher Umkehrungen [Inversionen] giebt es mehrere; wie z. B. daß die Erde still steht, und daß sich die Sonne um die Erde bewegt). Wie alle Natur, ja noch mehr als alle Natur, weil er sich frei findet, erscheint nun auch der Mensch als ein Selbstthätiges, obwohl er es nicht in dem Grad und auf die Weise ist, wie er meint: denn er kann nicht über die ihm angewiesene Sphäre seiner Wirksamkeit hinaus, und weil er dennoch ein Theil der göttlichen That (Schöpfung) ist, so muß er auch, ohne daß er es will und weiß, den ihm unbekannten hohen Zweck der Schöpfung fördern, er handle wie er wolle. Mit andern Worten: seine That ist frei, aber die Folgen seiner That können nur für ihn, für seine Lebenssphäre Glück oder Unglück bereiten; dem Wohl des Welt-Ganzen, oder der Basis, auf der er sich bewegt, müssen sie immer dienen. Und so fällt ein helleres Licht auf die Basis oder den Grund und Boden der Geschichte, als vorher; und Alles was wir vom Schöpfer und seiner That, so wie von dem Verhältniß der handelnden Wesen, beigebracht haben, ist eben so wenig überflüssig, als unzusammenhangend und unerwiesen: denn es gründet sich auf die nothwendige Anerkennung des Schöpfer-Wesens, und es begründet einen scharfen Begriff von der Basis der Geschichte. Ja wir können und müssen noch weiter folgern. Wir müssen sagen: die Geschichte ist erstlich von doppelter Art, je nachdem sie

vom Schöpfer, oder von den geschaffenen freien Wesen aus=geht; und zweitens, was die letztere betrifft, so ist sie so breit, d. h. so unendlich, als ihre Basis, die Welt, die sich nicht auf unsere Erde beschränkt, sondern das, was wir Uni=versum nennen, unter sich befaßt. Der Begriff der Welt=geschichte ist also ein für uns unermeßlicher Begriff, von welchem die Geschichte, oder das Drama, unserer Erde, nur einen ganz geringen Theil ausmacht, der, wenigstens durch das Walten des Schöpfers selbst, mit der Geschichte des Universi zusammenhangt, ohne daß wir wissen, wie?

Kehren wir aber jetzt zur Basis unserer Geschichte zurück. Der Schauplatz, oder wenn man lieber will, der Tummelplatz unserer Geschichte, der Erdboden, also ganz eigentlich der Grund und Boden unserer Geschichte, verhält sich zu den auf ihm handelnden Wesen nichts weniger als blos passiv. Die Erde, wie wir an einem andern Orte dargethan haben, * und welcher Erörterung wir hier folgen, entwickelt und erklärt uns die Geschichte des Menschen und seines Geschlechts vollständig, so weit dieselbe eine von außen bedingte ist. Die Erde ist nämlich, (wie Niemanden bewiesen zu werden braucht, sondern für unsern Zweck blos in Erinnerung gebracht werden darf,) das den Menschen umfangende, einschließende, in sich begreifende, nah und fern umgebende Element, ein Reich von Kräften, Gestaltungen, und Lebendigkeiten, denen der Mensch, als Natur=Wesen, nicht blos verwandt, sondern deren integri=render Theil er ist, so wie er selbst hinwiederum nicht ohne sie gedacht werden kann. Die Erde ist das organische Ele=

---

* Lehrbuch der Anthropologie. Leipzig 1822. S. 200 ff.

ment, in welchem er lebt, erzeugt, ernährt, und entwickelt wird. Sie erzeugt den Menschen aus ihrem Schooße, entwickelt ihn nach ihren Gesetzen, nährt ihn mit ihrer Kraft, und enthüllt seine eigenen Kräfte durch ihren erregenden und leitenden Einfluß. Die Erde ist dem Menschen Mutter, Amme, Pflegerin, Erzieherin, Lehrerin. Sie ist seine Mutter: denn der Keim, aus dem der Mensch wird, gehört der Natur an, ist Naturkraft, Naturelement, Naturstoff, und gestaltet sich nach Naturgesetzen. Sie ist seine Amme: denn die Speise und das Getränk, das den Menschen ernährt, die Luft, die der Mensch athmet, und die, zugleich mit der Nahrung, das Leben des Menschen erhält, ist das Mark, der Stoff, und die Kraft der Erde, wie dieselbe durch sich selbst und durch den Einfluß der Sonne bestimmt ist. Sie ist seine Pflegerin: denn das Obdach, welches den Menschen schützt, und die Kleidung, welche ihn bedeckt, reicht die Erde aus ihren mannichfaltigen Vorräthen im Stein-, Pflanzen-, und Thier-Reich. Sie ist seine Erzieherin: denn die unermeßliche Menge ihrer Bestandtheile und Erzeugnisse, in denen die allgemeine Naturkraft und das allgemeine Naturgesetz, in mannichfaltige Strahlen gebrochen, waltet, regt die, ihnen im Menschen entsprechenden, Sinne, Gefühle, Bedürfnisse und Triebe an, weckt sie alle aus ihrem Schlummer, spornt sie zur eigenen inneren Thätigkeit, und entwickelt sie in stufenartiger Aufeinanderfolge bis zur vollständigen Entfaltung. Sie ist auf diese Weise seine geistige Amme, wie sie seine leibliche ist. Sie ist aber auch ganz eigentlich seine Lehrerin: denn indem sie seine Sinne aufschließt, und durch diese seinen Verstand erweckt, macht sie ihn mit ihren Erscheinungen, Kräften und Gesetzen bekannt,

die auch die seinigen sind: denn Eine Harmonie, Ein Wiederklang, herrscht durch die ganze Natur. Kurz, das Element, welches den Menschen umgiebt, ist für ihn das Organ der schaffenden, erhaltenden, bildenden und beglückenden Gottheit, und es ist nicht zu verwundern, daß er die Gottheit in ihr ahnet und anbetet, ihr Wesen mit dem göttlichen verwechselt, und die Gottheit in ihr, oder vielmehr sie selbst als Gottheit, verehrt. Inzwischen, je mehr er sich selbst zum eigenen Seyn erhebt, desto mehr hört die Natur um ihn her auf, für ihn blos Natur zu seyn, desto mehr erkennt er in ihr die Hülle, die Sprache, den Geist des Schöpfers selbst. Und je mehr sich der Mensch, durch diesen Geist belehrt, zum Geiste erhebt, desto mehr findet er, daß er den Schöpfer nicht in der Erscheinung, sondern im Wesen, nicht in der Hülle, sondern im Geiste, nicht außer sich, nicht blos in sich, sondern vielmehr über sich, suchen soll, weil er nur dadurch von dem Zustande physischer Abhängigkeit und geistiger Unmündigkeit zu geistiger Freiheit und Mündigkeit gelangen kann. Er entdeckt auf diese Weise, daß es seine Aufgabe ist, zwar nicht sich von der Natur um ihn her, von dem Schauplatze, auf dem er sich befindet, zu trennen, aber auf demselben, in Uebereinstimmung mit dessen und seiner eigenen Einrichtung zu wirken. So, scheint es, will die Erde selbst ihren Lieblingssohn, den Menschen, zur Freiheit erziehen. Und dennoch ist dieß nur eine Täuschung. Die Möglichkeit hiezu ist allerdings, nach der hier aufgenommenen Schilderung gegeben; allein die Bande, mit welchen die Erde ihren Jüngstgebornen, nothgedrungen zurückhält, sind zu fest, als daß er sie durch ihre und seine Kraft zerreißen, die Schranken, in welche sie ihn einengt,

sind zu unabänderlich gestellt, als daß er sie entfernen oder auch nur verrücken sollte. Der Grund und Boden selbst, auf dem er steht, das Clima, das ihn einschließt, sind zwei Hauptriegel, die ihm das Thor der Freiheit versperren, und die da machen, daß sich, auf natürlichem Wege, seine Geschichte nur diesen Schranken angemessen entwickelt. Dieser Gegenstand aber erfordert eine ganz besondere Betrachtung.

Schon wenn und wo der Mensch entstehen und sich zuerst geschichtlich entwickeln sollte, war durch Clima und Boden bedingt. Als bei der Ausbildung der Erde noch ihre Elemente und Kräfte mit einander rangen, als noch Feuer und Wasser sich bekämpften, als sich noch kein festes Land und Meer geschieden, sich noch keine Atmosphäre gebildet hatte, war überhaupt an lebendige Bewohner der Erde noch nicht zu denken. Aber auch als schon die Höhen hervorragten aus der Tiefe, als sich die schweren Nebel zerstreuten und den erweckenden Sonnenstrahlen Raum gaben, galt es nicht gleich, auf welchem Punkte der Erde die Menschen hervorsprossen sollten. Weder die Hitze des Aequators, noch die Kälte der Pole, taugte, um uns so auszudrücken, zum Ausbrüten des jungen Menschengeschlechts. Die, welche für jedes Land Autochthonen annehmen, haben schlecht berechnet auf welchem Boden eine so zarte Pflanze wie der Mensch, ursprünglich hervorkeimen kann; sie haben nicht überschlagen, oder vielmehr sich nicht daran erinnert, daß nicht einmal jedes Land edlere Pflanzen und höhere Thiere erzeugt. Wie sollte der Mensch sich da entwickeln, wo der Boden entweder überhaupt der Vegetation und Animalisation verschlossen war, oder ursprünglich nur Sumpfpflanzen und Sumpf-

thiere erzeugte. Nein, wir müssen hier dem scharfsinnigen Herder durchaus beipflichten, wenn er in seinem schönsten Werke, * (dem wir übrigens nicht in allen Punkten beipflichten, wie sich weiterhin ergeben wird) eine ganz entgegengesetzte Ansicht hierüber aufstellt. Da wir dieselbe unmöglich klarer oder präciser ausdrücken könnten, als er selbst gethan, so bedienen wir uns seiner eigenen Worte. „Zuerst ist's offenbar der Natur entgegen, daß sie alles Lebendige in gleicher Anzahl oder auf einmal belebt habe. Der Bau der Erde und die innere Beschaffenheit der Geschöpfe selbst macht dieß unmöglich. Elephanten und Würmer, Löwen und Infusionsthiere sind nicht in gleicher Anzahl da; sie konnten auch uranfangs ihrem Wesen nach weder in gleichem Verhältniß, noch auf einmal, erschaffen werden. Millionen Muschelgeschöpfe mußten untergehen, ehe auf unserm Erdsels Gartenbeete zu freierem Leben wurden; eine Welt von Pflanzen geht jährlich unter, damit sie höheren Wesen das Leben nähre. Wenn man also auch von den Endursachen der Schöpfung ganz abstrahirt, so lag es schon im Stoffe der Natur selbst, daß sie aus Vielem ein Eins machen, und durch das kreisende Rad der Schöpfung Zahlloses zerstören mußte, damit sie ein minderes, aber edleres, belebte. So fuhr sie von unten hinauf, und indem sie allenthalben genug des Samens nachließ, Geschlechter, die sie dauern lassen wollte, zu erhalten, bahnte sie sich den Weg zu auserleseneren, feineren, höheren Geschlechtern. Sollte der Mensch die Krone der Schöpfung seyn, so konnte er mit dem Fisch,

---

* Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit. Leipzig 1812. 1. Bd. 10. Buch. II.

oder dem Meerschleim, nicht Eine Masse, Einen Tag der Geburt, Einen Ort und Aufenthalt haben. Sein Blut sollte kein Wasser werden; die Lebenswärme der Natur mußte also so weit hinaufgeläutert seyn, daß sie Menschenblut röthete. Alle seine Gefäße und Fibern, sein Knochengebäude selbst, sollte von dem feinsten Ton gebildet werden. Selbst in der gröberen Thierschöpfung, wie und wenn jedes entstehen konnte, entstand es: durch alle Pforten drangen die Kräfte und arbeiteten sich zum Leben. Das Ammonshorn war eher da als der Fisch; die Pflanze ging dem Thier voran, das ohne sie auch nicht leben konnte; der Krokodill und Kaimon schlich eher daher, als der weise Elephant Kräuter las und seinen Rüssel schwenkte. Die fleischfressenden Thiere setzten eine zahlreiche, schon sehr vermehrte Familie derer voraus, von denen sie sich nähren sollten; sie konnten also auch mit diesen nicht auf einmal und in gleicher Anzahl daseyn. Der Mensch also, wenn er Bewohner der Erde und ein Gebieter der Schöpfung seyn sollte, mußte sein Reich und Wohnhaus fertig finden; nothwendig mußte er also auch spät und in geringerer Anzahl erscheinen als die, welche er beherrschen sollte. Hätte die Natur aus dem Stoff ihrer Werkstätte auf Erden etwas Höheres, Reineres und Schöneres, als der Mensch ist, hervorbringen können, warum sollte sie es nicht gethan haben? Und daß sie es nicht gethan hat, zeigt, daß sie mit dem Menschen die Werkstätte schloß, und ihre Gebilde, die sie im Boden des Meeres mit dem reichsten Ueberfluß angefangen hatte, jetzt in der erlesensten Sparsamkeit vollführte. „Gott schuf den Menschen, sagt die älteste schriftliche Tradition der Völker, in seinem Gebilde: ein Gleichniß Gottes schuf er in ihm,

Einen Mann und Ein Weib; nach dem Unzähligen das er geschaffen hatte, die kleinste Zahl: da ruhete er, und schuf nicht fürder. Die lebendige Pyramide war hier bei ihrem Gipfel vollendet. Wo konnte dieser Gipfel nun Statt finden? wo erzeugte sich die Perle der vollendeten Erde? Nothwendig im Mittelpunkte der regsten organischen Kräfte, wo die Schöpfung am weitesten gediehen, am längsten und feinsten ausgearbeitet war. Und wo war dieses, als etwa in Asien? wie schon der Bau der Erde muthmaßlich sagt. In Asien hatte unsere Kugel jene große und weite Höhe, die nie vom Wasser bedeckt, ihren Felsenrücken in die Länge und Breite vielarmig hinzog. Hier also war die meiste Anziehung wirkender Kräfte, hier rieb und kreiste sich der elektrische Strom, hier setzten sich die Materien des fruchtreichen Chaos in größter Fülle nieder. Um diese Gebirge entstand der größeste Welttheil, wie seine Gestalt zeigt; auf und an diesen Gebirgen lebt die größeste Menge aller Arten lebendiger Thierschöpfung, die wahrscheinlich hier schon streiften und ihres Daseyns sich freuten, als andere Erdstrecken noch unter dem Wasser lagen oder mit nackten Bergspitzen emporblickten. Der Berg, den Linnäus sich als das Gebirge der Schöpfung gedacht hat, ist in der Natur; nur nicht als Berg, sondern als weites Amphitheater, ein Stern von Gebirgen, die ihre Arme in mancherlei Climate vertheilen. Und wem ist der Reichthum Asiens, insonderheit seiner mittägigen Länder, an Naturproducten unbekannt? Es ist, als ob um diese erhabenste Höhe der Welt sich nicht nur das breiteste, sondern auch das reichste Land gesetzt habe, das von Anfang her die meiste organische Wärme in sich gezogen. Ja vielleicht hat es, seines Verfalls ungeachtet,

die geistreichsten und erhabensten Menschen.“ An andern Orten bestimmt Herder die Gegenden, in welchen der Mensch zuerst in die Geschichte eingetreten, noch genauer, und belegt seine Ansichten mit Gründen, die sämmtlich das Gepräge der Naturwahrheit an sich tragen. Andere bedeutende Naturforscher haben ihm beigepflichtet, und sind auf seiner Bahn fortgegangen. Wie denn z. B. Zimmermann * und Wünsch ** die allmälige Bevölkerung der Erde von Asien aus, wenn auch zum Theil nur hypothetisch, nachzuweisen sich bemüht haben. So zog, nach Zimmermann, eine Colonie, zwischen dem Ural und Kaukasus nach Europa. Eine zweite, von der Nordseite des altaischen Gebirgs, bevölkerte den Norden Sibiriens, und (falls noch kein russischer Archipel da war) auch Nordamerika. Eine dritte stieg südwärts herab, bevölkerte Indien, Arabien, die Inseln, Afrika. Endlich eine südöstliche Colonie erzeugte die Chinesen, Coreaner und die benachbarten Völker. — Noch kühner ist Wünsch, welcher behauptet, daß vor der großen Wasserfluth Amerika sowohl mit Afrika, als mit Ostindien zusammengehangen habe. Dagegen war der Norden, der jetzt festes Land ist, noch mit Wasser bedeckt. Kettengebirge und große Flüsse, die nach allen Himmelsgegenden sich hinziehen, liegen in der Nähe des Landes der Patriarchen. Die ersten Colonien gingen dem Aufgange der Sonne nach, und verbreiteten sich zuerst über Sina und Indien, bezogen dann die Flächen, von denen jetzt nur noch Inseln übrig sind, welche aber damals Asien und Amerika vereinigten.

---

* Geographische Geschichte des Menschen und der Thiere.

** Kosmologische Unterhaltungen.

(Hätte vielleicht hier das, von den Alten zum öftern erwähnte, untergesunkene große Land Atlantis gelegen?) Von hier aus gingen sie nachmals in das südliche Amerika selbst. Ein anderer Zug begab sich nach Süden, drang durch Arabien, und verbreitete sich in Süd-Afrika. Eine dritte Colonie zog nach Persien, Klein-Asien, Aegypten, ganz Nord-Afrika, Griechenland, und Nord-Europa. Ganz spät, als das nordische Asien und Europa bewohnbar ward, wurde eine vierte Colonie über den Ural nach Norden hingedrängt, und besetzte Rußland, Polen, Deutschland, Scandinavien, und Britanien. Andere zogen nordostwärts, und gelangten selbst nach Nordamerika, welches damals noch mit Nord-Asien zusammenhing." So sehr auch die Annahme solcher Wanderungen auf Vermuthung beruhen möge, so erklärt sie doch die allmälige Bevölkerung der Erde weit übereinstimmender mit den Anforderungen unseres Verstandes, ja unserer Vernunft selbst, als der rohe Gedanke von Autochthonen, der alle Einheit und allen Zusammenhang der Menschengeschichte zerreißt. So in sich selbst zerrissen wir auch an seinem Orte diese Geschichte finden werden, so ist doch die natürlichste Voraussetzung die, daß uranfänglich Alles eben auf Einheit und Zusammenhang — wie überall in der Natur — angelegt war. Inzwischen, sey dem wie ihm wolle, und mögen die Länder der Erde besetzt worden seyn auf welche Weise immer es dem Fatum oder Zufalle beliebt habe, (wenn wir es zu bedenklich finden, eine waltende Vorsehung anzunehmen;): soviel ist gewiß, daß Clima und Boden einen wesentlichen Unterschied in die Entwickelung der Menschengeschichte gebracht hat. Eigentlich kann man nur sagen, daß blos die gemäßigsten Erdstriche eine Menschenge-

schichte aufzuweisen haben, hingegen so wohl die heiße Zone als die kalten lediglich eine Art von perennirendem Zeitgewächs in der Gestalt von Menschenhaufen erzeugen, ohne einen deutlich hervortretenden geistig-organischen Zusammenhang. Und so offenbart sich auf unzweideutige Weise der große Einfluß der Basis der Geschichte, der Außenwelt nämlich, auf die Gestaltung der Geschichte im Allgemeinen. Aber dieser Einfluß, man könnte sagen, dieses geschichtlichgestaltende Princip, welches in der Erdorganisation liegt, läßt sich nicht minder ins besondere und bis in die Tiefe der Länder hinein verfolgen; wie Herder, vielleicht vorzüglicher als jeder Andere, mit ungemeinem Scharfblick in dem bereits angeführten Werke auseinandergesetzt hat. Ob ein Volk in einer ebenen Fläche des Binnenlandes, für Viehzucht oder Ackerbau geeignet, wohne, oder ob es in den Höhen und Höhlen der Berge kümmerlich sein Daseyn friste, aber stark durch wenige Bedürfnisse und ihre nur durch Anstrengungen zu erlangende Befriedigung; oder endlich ob ein Volk an Ströme, oder an das Meeresufer verwiesen, genöthigt werde, sich mit dem nassen Elemente vertraut zu machen und kühn das Leben den Wellen anzuvertrauen: dieß Alles macht, hinsichtlich der geschichtlichen Entwickelung des einen oder des andern Volks, einen wesentlichen Unterschied; und man könnte fast sagen, die Bahn dieser Entwickelung sey einem jeden Volke durch seine nächste Umgebung vorgeschrieben. So sehr wirken enge oder weite Grenzen, so sehr wirken Berge, Ströme, Sandflächen, oder buchtenreiche Meeresufer auf diese Entwickelung ein.

III.

Nähere Betrachtung des Princips der Geschichte.

Wenn gesagt wurde: „das Princip der Geschichte ist die That," so ist hiemit ein neues Feld von Erscheinungen, ein neues Reich, nicht der Dinge, sondern der Wesen, eröffnet worden. Es ist kaum zu begreifen, wie Herder, in seinen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, das Princip der Geschichte, ohne welches gar keine Philosophie derselben denkbar ist, übersehen konnte. Ist denn der Mensch ohne seine moralische Natur zu begreifen? und ist dieselbe das Resultat äußerer Anlagen oder Umstände, oder was sonst die Basis der Entwickelung des Menschen und seiner Geschichte ausmacht? Nein, die moralische Natur des Menschen stammt nicht vom Boden, den er betritt und der ihn ernährt; sie hat eine höhere Quelle. Unübersehbar ist es, wie sehr sich Herder, durch die Nichtberücksichtigung des Princips der Geschichte, in seiner Rechnung getäuscht hat. Er behandelte den Menschen und seine Geschichte, wie die Geschichte einer Pflanze, die nur werden

kann was ihr Keim in sich verschließt und was der Boden und das Clima verstattet. Nicht also! Und wenn wirklich der Mensch nichts weiter wird, als was Clima und Boden aus ihm macht, so steht er dennoch nicht der Pflanze gleich: denn er konnte und sollte anders werden. Freilich giebt es einen Punct, wo der Mensch nicht anders werden kann als er ist: allein dann ist auch schon der Stab über ihn gebrochen, weil er seine moralische Natur aufgegeben hat, so daß sie nun auch in der That in ihm untergegangen ist. Wer vermag denn die Geschichte der Eskimo's und der Peschersäh's zu erzählen? Wer kennt denn die Reihenfolge von Ereignissen, oder vielmehr Begebenheiten, durch welche sie bis zu den Orten und Zuständen hinabgedrängt worden sind, in welchen sie sich dermalen befinden? So wie ein lüderlicher Wirth seine Familie an den Bettelstab bringen kann, so kann auch eine ausschweifende Generation so tief sinken, daß die nächstfolgenden die Schwere ihres Falles noch theilen. Was uns die Geschichte verschweigt, das erzählt oder erklärt uns die menschliche Natur. Wir haben die Wahl nur zwischen zwei Standpuncten. Entweder wir leisten Verzicht auf die moralische Natur des Menschen, und auf ein Schicksal, welches er sich durch seine That zubereitet, d. h. wir leisten Verzicht auf die Gerechtigkeit Gottes, und auf einen Gott überhaupt: denn wozu ein Gott, wenn er nicht der Thaten Vergelter ist? Oder wir sind nicht im Stande, die Geschichte lediglich aus ihrer Basis abzuleiten und zu erklären, sondern wir bedürfen hiezu eines Princips, welches nicht der Naturnothwendigkeit oder auch dem Zufalle — sofern es einen giebt — angehöret, sondern welches, über Zufall und Nothwendigkeit erhaben, aus dem Gebiete

des Geistes stammt, d. h. moralische Freiheit ist. Es wird sich späterhin noch weiter ausweisen, daß die moralische Natur des Menschen der Faden ist, der uns durch das Labyrinth der Geschichte führt; und wir haben zunächst nur dafür zu sorgen, daß die wahre Beurkundung des Geistes, die That, für das Princip der Geschichte anerkannt werde. Ganz eigentlich hebt alle Geschichte mit der That an, sie sey gut oder böse. Aber Eines von beiden muß sie seyn, denn eine gleichgültige That giebt es nicht, oder der Charakter des die That vollbringenden Willens hört auf ein geistiger zu seyn, und sinkt in das Getriebe der Nothwendigkeit herab. Die Heiligkeit schließt durchaus alle Nothwendigkeit aus, oder, soll diese in sie aufgenommen werden, so wird sie vernichtet, und mit ihr der Geist: denn freie Bestimmungsfähigkeit ist und bleibt das Zeichen, woran wir den Geist erkennen. Eine freiheitlose That ist ein Widerspruch, (contradictio in adjecto) ein Unsinn. Es wird hier noch nicht gefragt von wem die That kommt, wiefern sie als Princip der Geschichte betrachtet wird: wenn sie nur von einem freien Wesen kommt, d. h. wenn sie nur That ist.

Jedoch ehe wir diese Entwickelung weiter verfolgen, sind wir genöthigt, auf eine Frage zu antworten, die sich wohl bei manchem Leser aufdringen möchte. Man kann sich nämlich leicht beikommen lassen, zu fragen: „was soll denn ein Princip der Geschichte bedeuten?“ indem man die frühere Andeutung hierüber nicht beachtet hat. Diese Frage will aber eigentlich nichts anderes sagen, als: „was soll denn der Geist in der Geschichte bedeuten?“ Man sollte nicht glauben, daß so viele Leute im Leben ohne Zusammenhang und Einheit auskommen können; und doch

muß es so seyn, weil es ihnen befremdlich ist, daß man ein Erstes und Höchstes, eine Einheit, kurz ein Princip für das Leben überhaupt und für alle Besonderheit des Lebens verlangt. Und woher soll denn Einheit und Zusammenhang kommen, wenn nicht aus dem Alles Zusammenfassenden und Einenden, dem Geiste? Wir täuschen uns nur selbst, wenn wir meinen ohne Princip leben zu können, weil wir eben nicht daran denken. Der Gedanke selbst, den wir ja überall mit hinnehmen, ist Princip, ist das Ueberschauende, Zusammenfassende, Einende. Der Gedanke aber ist der Geist. Und wenn wir den Geist aus dem All selbst verbannen wollten, aus uns selbst können wir ihn nicht verbannen. Woher nun kommt uns denn der Geist? Aus dem All? so muß er sich im All befinden, nicht als Allheit, sondern als Einheit, nicht als Enthaltenes und Umfaßtes, sondern als Enthaltendes und Umfassendes. Ist dem so, so muß das All im Geiste selbst seyn, oder mit andern Worten, so muß der Geist überall seyn, nicht blos im Raume, sondern auch in der Zeit. Nun ist die Geschichte in der Zeit, sie lebt und webt nur in derselben; folglich muß der Geist auch in der Geschichte seyn, und zwar, dem eben Dargelegten zu Folge, nicht als Untergeordnetes, sondern selbst als Ordnendes, nicht als Basis, sondern als Princip. Denn man irrt sich gar sehr, wenn man die Basis mit dem Princip verwechselt, und nun des letzteren nicht zu bedürfen meint, weil man der ersteren gewiß ist. Es tritt hier dasselbe Verhältniß ein, wie in der Arithmetik zwischen Nenner und Zähler. Allerdings bedarf der Nenner des Zählers, um sich geltend zu machen; allein ohne Nenner gilt auch der Zähler nichts; er ist eben = 0. Doch

dieß soll nicht etwa als Beweis für unsere Forderung, sondern blos beispielsweise bemerkt seyn. Unsere Ansicht beweiset sich durch sich selbst. Wo eine Basis zugestanden wird — wie man sie denn wohl der Geschichte nicht abläugnen möchte — da wird auch eben hiemit ein Princip zugestanden: denn der Begriff einer Basis ist nur durch den eines Princips denkbar. Am augenfälligsten tritt dieses hervor, wenn wir uns den ersteren Begriff in das deutsche Wort Grundlage umsetzen. Hat man je eine Grundlage gemacht oder gedacht ohne etwas, das sich auf diese Grundlage bezieht, und wenigstens im Gedanken und als Gedanke ihr vorausgeht, und zugleich über ihr steht? Und ist dieses folglich nicht das Erste, das Hauptsächlichste, das Princip? Kurz, wir kommen, wo einmal von einer Basis die Rede ist, vom Princip nicht los; und so muß es sich denn auch die Geschichte gefallen lassen, daß, weil sie ohne Basis nichts ist, auch ein Princip zu ihr gefordert werde. Es erhellet aber deutlich genug, aus Allem was wir bisher über diesen Gegenstand gesprochen, daß, wenn die Welt überhaupt die Basis der Geschichte ist, das Princip derselben in nichts anderem gesucht werden könne, als im Geiste überhaupt. Und wenn nun der Geist, allem Erwiesenen zu Folge, sich nicht anders beurkunden kann, als durch die That, so sehen wir wohl, daß wir bei der That, als dem Princip der Geschichte, stehen bleiben müssen.

Wir kommen nun zu der Aufgabe, das Wesen des Princips der Geschichte näher zu untersuchen. Das Princip der Geschichte ist die That, und die That ist des Geistes; wo aber der Geist ist, da ist Freiheit. Demnach

ist keine andere That denn eine freie gedenkbar; und wir könnten in dieser Hinsicht auch die Freiheit als Princip der Geschichte nennen: wenigstens finden wir in dieser das Wesen des aufgestellten Princips. Da steht es also wieder vor uns, das für Viele so anstößige Wort! Sonderbar, daß die Freiheit so Vielen, die doch sonst nicht eben frei von Anmaßung sind, eine Anmaßung scheint! Man sieht aber hier abermals, wie leicht man in Täuschung und Irrthum verfallen kann, wenn man den Schatten statt des Wesens ergreift, oder wenn man eine Sache da sucht, wo sie nicht ist. Unter Freiheit denkt man sich hier und da eine Unabhängigkeit von äußern Bestimmungs-Momenten, oder Einflüssen, oder Ursachen, oder wie man Alles das sonst nennen will, was auf das Leben der Menschen von außen her einwirkt. Man bezieht in dieser Hinsicht die Freiheit auf die Existenz, und fragt ob der Mensch in dieser Beziehung ein freies Wesen sey. Die Frage, so aufgestellt, verrückt aber den ganzen Standpunkt, von welchem aus dieser Gegenstand betrachtet seyn will. Als freies Wesen, in diesem Sinne, können wir uns allerdings nur den Herrn der Schöpfung und aller Wesen denken; und da es nicht schwer ist, die Abhängigkeit des Menschen auf allen Seiten nachzuweisen, so ist auch der Beweis leicht, daß der Mensch kein freies Wesen, wenigstens kein absolut freies Wesen sey. Einige sind nämlich von diesem Standpunkte aus so billig, dem Menschen wenigstens eine relative Freiheit zuzugestehen; allein eine relative Freiheit ist keine: denn der Begriff der Relation ist ein bindender Begriff; und eben weil die Existenz des Menschen eine relative ist, schließt sie alle Freiheit aus, die in Bezug auf Existenz gedacht wird.

Andere sagen wieder: „wir verlangen keineswegs daß
Freiheit sich auf die Existenz des Menschen beziehen soll;
r reden blos von einer Freiheit in Bezug auf sein Han=
ln: aber auch diese läugnen wir ab. Der Mensch, so
nge er bei Sinnen und bei Verstand ist, handelt nie ohne
eck. Nun ist aber jeder Zweck schon an sich selbst etwas,
s den Menschen an irgend einen Gegenstand des Han=
lns oder Strebens bindet, und zwar vermittelst eines da=
i zum Grunde liegenden Interesses, sey es des Vortheils,
er des Genusses, oder auch des bloßen Bedürfnisses. In
len diesen Fällen ist der Mensch offenbar durch den Zweck
bunden, und zwar auf eine ganz natürliche Weise:
nn es wäre ganz widernatürlich, wenn er gegen sein
edürfniß handeln wollte, oder wenn er darauf ausginge,
tatt des Genusses und der damit verbundenen Lust, den
chmerz zu suchen, oder endlich, wenn er absichtlich
gen seinen Vortheil handeln wollte. Es bliebe ihm
her nur die Freiheit der Wahl der Mittel übrig.
ber auch in dieser Beziehung kann er nicht frei seyn: denn
e Mittel sind wieder an den Zweck gebunden, weil ein
Mittel nur in dem Maße ein solches ist, wie es dem Zwecke
ngemessen ist. Ein Mittel, welches sich nicht nothwen=
ig auf den Zweck bezieht, ist keines. Der Mensch kann
war allerdings zwischen mehreren Mitteln wählen; aber
iese Wahl ist keineswegs eine Sache seiner Freiheit, son=
ern seines Verstandes, welcher genöthigt ist, das, was
r für das Beste erkennt, auch dem Willen zur Wahl vor=
uhalten. Und was sollte den Willen bewegen, etwas an=
eres als das Beste, — wenigstens wiefern es der Ver=
and dafür hält — zur Erreichung des Zwecks zu erwählen?

Und so ist der Mensch auf allen Seiten und nach a
Richtungen hin, auch in Beziehung auf sein Handeln
bunden; und es ist nicht blos unnöthig und überflü
sondern sogar inconsequent, für den Menschen eine Frei
zu reclamiren, die er unter den Umständen und Verh
nissen, in die er gesetzt ist, nicht einmal brauchen kön
Sie ist, für den Menschen wenigstens, ein leeres Wort o
Gehalt und Bedeutung."

Gegen Alles dieses erwiedern wir, daß das Wort Fr
heit freilich keinen Sinn hat, wenn es in einem Geb
gelten soll, wo es nicht zu Hause, welches ihm gänz
fremd ist. Ein ganz anderes Element ist es, wo wir
Freiheit zu suchen haben: es ist das Element, in welch
der Geist lebt: das moralische Element, oder das der H
ligkeit. Denn der Geist ist uns Geist, nicht sowohl, o
nicht lediglich, als denkendes Wesen, als Intellige
sondern vielmehr und hauptsächlich wegen seines, der N
tur entgegengesetzten, Charakters. Der Charak
der Natur ist die Gebundenheit, die Abhängigke
die Unterwürfigkeit. Der Charakter des Geistes
der entgegengesetzte, also: der Herrschaft, der Unabhäng
keit, der Freiheit. Der Geist kann gar nicht gedacht w
den, wenn er nicht frei gedacht wird. Die Freiheit eb
ist sein heiliges, sein unverletzliches Wesen, ob
welches er in das Nichts versinkt. Von diesem Wesen
die Gottheit durch und durch erfüllt, oder wir können
nicht denken. Und dieses Wesen lebt auch im Mensch
und behauptet sein Recht im menschlichen Bewußtseyn
Gewissen. Das Gewissen ist unverletzlich, ist heilig, u
mahnt den Menschen zu gleicher Heiligkeit an. Und w

den Menschen eine solche Anmahnung und Anmuthung
eht, steht hier der Beweis seiner Freiheit fest. — Von
sem Punkte aus entwickelt sich der Geschichte mächtiges
d einziges Princip in der vollen Entfaltung seines Wesens,
menschliche Heiligkeits=Fähigkeit, und Verpflichtung zur
iligkeit, vorausgesetzt. Um diesen Angel bewegt sich die
schichte. Der Beweger der Geschichte ist das genannte
incip, in der Erscheinung der That. Wer kann sich wohl
e That denken, die sich zwecklos, ziellos in die Zeit hin=
stürzt? Jede That hat ihr Ziel, und jeder That geht
e Absicht voraus. Den Werth, den Gehalt einer That
nn man nur aus der Absicht bestimmen, die ihr zum
runde liegt. Aber wodurch läßt sich der Werth der Ab=
ht bestimmen? Hier muß irgend etwas zum Grunde liegen,
s als unbezweifeltes Richtmaß der Absicht gelten kann.
as ist dieß? Kaum sollte man diese Frage vermuthen: denn
s Gewissen kündigt sich in jedem Menschen als das
chtmaß für die Absicht seiner Handlungen an. Wir setzen
r voraus, daß in der Geschichte nur von menschlichen
haten die Rede ist. Ob mit Recht, wird sich weiterhin
geben. Gewiß ist, daß es ohne menschliche That keine
schichte auf dieser Erde giebt. In der Geschichte, die
für uns ist, tritt das Menschengeschlecht handelnd auf.
s ist in seinen Individuen thätig. Es sind die Thaten
r Einzelnen, welche die Gesammtthat des Menschenge=
hlechts ausmachen. Lassen sich aber alle Thaten der Ein=
nen in eine Gesammtthat auffassen? Haben sie alle ein
emeinsames Ziel, eine gemeinsame Absicht? Jedermann
eht ein, daß es unmöglich seyn würde, auf diese Weise die
haten der Menschen unter einem gemeinschaftlichen Ge=

sichtspunkt zu bringen. Gleichwohl giebt es etwas in
was uns sagt, daß sie alle etwas Gemeinschaftliches ha
Dieses Gemeinschaftliche ist von doppelter Art: es ist
Wollen in seinem Verhältniß zum Sollen. Jeder Me
will etwas, und Jeder soll etwas. Nichts ist entschi
ner: denn das Bewußtseyn sagt es uns. Stimmt bei
len, oder auch nur bei Einzelnen das Wollen mit dem
len überein? Diese Frage läßt sich nur beantworten, n
wir wissen, was wir sollen. Wir wissen es: wir sollen
Gute thun und das Böse meiden. Was ist g
Auch dieses wissen wir: was mit dem heiligen Wil
übereinstimmt. Der heilige Wille aber ist: daß wir
sündigen, daß wir nicht Knechte werden, folglich
wir uns frei, rein von aller Befleckung durch die Si
erhalten; und eben die Knechtschaft ist die Sü
Folglich ist die Erhaltung unserer Freiheit die Aufgabe
unser Thun. Mit dieser Aufgabe, diesem unsern Soll
scheint gar nichts bestimmt zu seyn; und dennoch liegt
höchste, schärfste Bestimmtheit darinne. Rein wie das Li
heilig wie Gott, sollen wir seyn; unser Leben soll einem
gebrochenen, ungetrübten Lichtstrahle gleichen. „Wan
im Licht," heißt es. Und wo, und wie wandelt das M
schengeschlecht? Es wandelt in der Finsterniß: denn
wandelt wie es will, und nicht wie es soll. Und d
ist das Gemeinsame der menschlichen Thaten. Ist
aber auch so? findet denn eine so gänzliche Trennung
Wollens und Sollens in dem ganzen Geschlechte Sta
Und will denn Niemand was er soll? Jetzt möchte n
erst die Frage beantworten: was wir denn eigentlich w
len? Dieß ist aber so verschieden, als die Menschen se

verschieden sind; Jeder hat seine eigenen Absichten, seine eigenen Zwecke. So ist es von jeher gewesen, und so ist es noch heutzutage. Oder ist es nicht so? Nun, so können wir denn hieraus abnehmen, daß wir Alle nicht wollen, was wir sollen: denn sonst wollten wir Alle dasselbe, indem unser Sollen, bezeichneter Maßen, etwas sehr Einfaches und immerfort dasselbe ist. Möchte hier Jemand sprechen: „das würde ein trauriges Einerlei in der Welt werden, wenn Alle dasselbe wollten," so bedenke man nur, daß Jeder einen ganz verschiedenen Wirkungskreis für das Eine und allgemein aufgegebene Wollen hat. Ein Jeder hat etwas Anderes zu thun, ein anderes Geschäft oder Tagewerk, nach dem ihm verliehenen Pfunde, welches der Art und dem Grade nach ein höchst verschiedenes ist; aber Jeder soll sein Geschäft in demselben Geiste und Sinne verrichten, welcher in dem Einen Worte Freiheit oder Heiligkeit ausgesprochen ist. Hiemit liegt zugleich am Tage daß auf solche Weise ein Meisterwerk aus der Geschichte hervorgehen würde, wie wir ein solches in der Natur vor uns sehen: nämlich allgemeine Zusammenstimmung, allgemeiner Einklang. Ein Princip alsdann wäre es, welches die Menschen mit einander verbände. Die Vernunft, von welcher so Viele rühmen, daß sie die Einheit im Menschengeschlecht ausmache, würde dann ins Leben getreten seyn, wie sie jetzt nur noch als eine verborgene (latente) Kraft sich immerfort in einem Jeden lediglich als die Anregerin des Sollens erweiset. — So eben wurde gesagt, daß das Menschengeschlecht in der Finsterniß wandele, weil es wandelt wie es will, und nicht, wie es soll. Es wurde dieß aber blos auf verneinende Weise, nämlich

aus dem Mangel an Uebereinstimmung des Princips der menschlichen Handlungen erwiesen, weil eben Jeder seine eigenen Absichten, seine eigenen Zwecke habe, weil Jeder etwas Anderes wolle, und eben darum nicht was er solle, indem dieß bei Allen dasselbe ist: frei seyn, heilig seyn. Liegt denn nun im menschlichen Willen etwas, dem Guten, dem Heiligen so geradezu Entgegengesetztes? Der heilige Wille, welcher die Richtschnur unserer Handlungen seyn soll, ist der göttliche Wille, oder der Wille Gottes. Nun sage Jeder selbst, ob er sich bewußt ist, den Willen Gottes zu thun, und nicht vielmehr seinen eigenen? Offenbar das letztere. Ist dem so — und leider ist dem so — dann ergiebt es sich ja von selbst daß, unser eigener Wille möge beschaffen seyn wie er immer wolle, dennoch derselbe dem göttlichen entgegen seyn müsse, eben weil er ein anderer ist, als der göttliche. Denn wie kann etwas ein Anderes seyn, wenn es nicht ein Verschiedenes ist? Eine Verschiedenheit aber unseres Willens vom göttlichen setzt nothwendig auch eine Verschiedenartigkeit voraus, demnach Unheiligkeit. Bestätigt sich dieses etwa nicht in allem menschlichen Thun und Treiben? Zwar, daß wir uns auf alle Weise zu erhalten suchen, ist nichts Unheiliges: denn um zu wirken, es sey auch was es sey, muß man leben. Daß wir uns das Leben zu erheitern suchen, ist ebenfalls nichts Unheiliges: denn das Leben selbst ist Freude, indem ja aller Schmerz das Leben zerstört. Ja sogar, daß wir mancherlei Vortheile für die Subsistenz und Sicherstellung unseres Lebens zu erhalten suchen, ist nicht blos erlaubt, sondern sogar Pflicht. Allein Alles dieß ist nur Mittel zu Er-

füllung eines höheren Zwecks, zu Vollführung unseres Tagewerks, zur Erfüllung unserer Pflicht. Pflicht, ein hartes Wort, und dennoch ein heilsames: nur die Regel für die Kunst, in welcher das Leben volle Freiheit genießen soll. Aber so wird das Wort der Pflicht selten verstanden, weil seine Bedeutung so wenig begriffen wird. Nur die rauhe Schale erblickt man, nicht den süßen Kern, der unter ihr verborgen ist. Uns ist Leben, uns ist Freude beschieden; aber wir sollen beides am Quell des Lebens schöpfen, wo es allein echt und gedeihlich entspringt. Dieser Quell ist das Element des Lebens selbst, das heilig freie Seyn und Thun. Was nicht aus diesem Quell entspringt, ist verdorben und verderblich. Und nun leben wir in dem sonderbaren Widerspruche, daß wir die Freude suchen, nur nicht da, wo sie unverfälscht und als Nahrung des Lebens zu finden ist. An tausend und aber tausend Orten suchen wir sie; und dieß ist das Geschäft unseres Lebens, welches sich nach allen Richtungen hin verbreitet, wo wir unsere Sehnsucht stillen zu können vermeinen. Aber die Art wie wir suchen, ist der Fehler, den wir begehen: denn wir suchen auf Unkosten des Heiligen was in uns lebt, und durch uns leben soll. Wir verkaufen uns den Gegenständen unseres Strebens; wir sind oder werden ihre Knechte. Und dadurch fallen wir aus dem Element, in welchem der heilige Gesetzgeber unseres Lebens seine ewige Seligkeit schmeckt, die er uns gar zu gern auch möchte zu Theil werden lassen. Wir sollen selig seyn; und wir wollen es; aber nicht auf die einzig mögliche, auf göttliche Weise. Und darum ist und bleibt unser Wollen mit dem Sollen in stetem Gegensatze oder vielmehr Widerspruche; und

wahr bleibt, was dort geschrieben steht: „Alle Menschen sind Sünder.“ Hier liegt also das wahrhaft Gemeinsame, was die Thaten aller Menschen vereiniget, zu einem Ganzen macht. Die Menschen-Geschichte ist Welt-Geschichte, ist Geschichte des Abfalls vom Göttlichen. Oder ist sie es nicht? Das Gegentheil des Abfalls vom Göttlichen würde das Hangen am Göttlichen oder Heiligen, d. h. ein heiliges Leben seyn. Wenn wir nun einen Blick auf das Völker-Leben werfen, kann man von einem einzigen Volke sagen, daß es ein heiliges, unsträfliches Leben, ein Leben in Gott geführt habe? Nicht einmal die Israeliten, das Volk, welches doch Gott selbst sein Eigenthum nennt, sind dem heiligen Leben treu geblieben; ihre Geschichte ist die Geschichte eines fortwährenden Abfalls. Alle Völker, die gebildeten wie die ungebildeten, lebten und leben irdischen irdischen Zwecken. Selbst der Cultus, oder wenn man will, der Gottesdienst der Völker alter und neuer Zeit trägt diesen Charakter an sich. Der echte, wahre Gottesdienst ist eben ein heiliges Leben oder ein Leben im heiligen, im wahren Gott. Hat denn irgend ein Volk des Alterthums, die Israeliten ausgenommen, den wahren, lebendigen Gott auch nur erkannt? haben sie nicht alle falschen, selbsterdachten Göttern angehangen? Waren diese Götter oder Götzen nicht der Ausdruck der eigenen Neigungen, Leidenschaften, Begierden der Menschen? kann ihnen der Charakter der Heiligkeit zugeschrieben werden? So z. B. die Götter der Griechen und Römer. Ein Jupiter, eine Juno, eine Venus, ein Vulkan u. s. w. wo findet sich hier eine Spur von Heiligkeit? Im Gegentheil: wo es nicht Naturkräfte sind, welche die dichtende Phantasie zu

personificirten Wesen erhob, findet sich nicht lauter irdisches, ja sündliches Thun und Treiben unter diesen Göttern? Und die Orientalen selbst, mit ihrer gesteigerten Abstraction, haben sie sich zu etwas höherem erhoben als bis zur Symbolisirung oder Personificirung der schaffenden, erhaltenden, und zerstörenden Naturkraft? Konnte diesen nicht-heiligen Mächten oder Kräften ein heiliger Dienst gewidmet werden? Selbst die Reinigungen dieser Völker, im Orient wie im Occident, sind sie etwas anderes als symbolische Büßungen, welche die moralischen Flecken nicht berühren? Kurz, im ganzen Alterthume waren es entweder falsche Götter, oder es war ein falscher Dienst, der dem Göttlichen geweiht wurde. Und ist es seit den fast zweitausend Jahren, wo der Begriff vom wahren Gott und dem wahren Gottesdienst in der Welt verbreitet worden ist, etwa mit dem Völkerleben besser geworden? Welches Volk, welcher Staat, seitdem sich neue Staaten bildeten, verfolgt andere als irdische Zwecke? Größe, Reichthum, Umfang, Uebergewicht, das sind die Strebepfeiler der Staaten, und Gewinn und Genuß die Zielpunkte des bürgerlichen Lebens. Das Geld ist der Götze des Tags in allen sogenannten cultivirten Ländern. Kurz, irdisches Thun und Treiben ist der Weltlauf des heutigen, wie des alten Völkerlebens. „Aber unser Gottesdienst — kann man fragen — ist er nicht etwas ganz anderes als der ehemalige heidnische? verehren wir nicht den einigen wahren Gott? und steigen nicht täglich Millionen Gebete zu ihm gen Himmel? Wir wollen nicht davon reden, daß es seit mehr als zwölfhundert Jahren abermals einen Bilder- und folglich Götzen-Dienst giebt, der sich zwischen die Anbetung im Geist und in der

Wahrheit eingeschlichen hat; aber der Gottesdienst selbst: besteht er in äußerlichen Gebräuchen? Man muß dieß doch geglaubt haben und noch glauben, weil man das Kirchengehen nebst Singen und Beten Gottesdienst nennt. Wir sind gar nicht in Abrede, daß alles dieß das Gemüth sammeln und zum reinen und warmen Gedanken an den Schöpfer erheben kann. Dieser Gedanke selbst aber, oder die Andacht, ist nur der Anfang, oder vielmehr die Aufregung zum wahren Gottesdienste, der lediglich in heiligem Sinn und Wandel besteht. Und nun nochmals: in welchem Volke, in welchem Staate ist dieser letztere der allgemeine Strebepunkt? Seht die Betriebsamkeit der Völker an! worauf ist sie gerichtet? auf weltliches, irdisches Thun und Treiben. In diesen Strudel taucht Alles unter, und versinkt Alles. Nicht als ob der Mensch sich nicht um weltliche Verhältnisse und Angelegenheiten bekümmern sollte: aber sie sollen ihm nichts als Mittel seyn zum höheren Zweck. Aber auch, nicht als ob er durch diese Mittel den höheren Zweck erreichte: sondern weil er ohne diese Mittel für den höheren Zweck nicht leben kann, indem er ohne sie überhaupt nicht leben kann. Und so ist denn das ganze Erdenleben ein solches Mittel, oder vielmehr geradehin das Mittel für den höheren Zweck, für die eigentliche Bestimmung des Menschen. Jeder Tag, jede Stunde ist eine Schul-Aufgabe. Wir eilen über die Erde; es ist uns nicht viel Zeit gelassen, andere Dinge zu treiben, als die dazu dienen, uns zum Reiche Gottes geschickt zu machen. Für dieses Reich sind wir bestimmt; hier sollen wir nur tauglich, tüchtig dazu werden; und diese Tüchtigkeit ist es, was man Tugend (Tauglichkeit) zu nennen hat. Die Menschen-Geschichte

sollte also eigentlich eine Tugend-Schule seyn. Sie ist es auch zum Theil für einzelne ausgezeichnete Seelen; ja man kann nicht leugnen, daß in sehr Vielen etwas Gutes ausgebildet wird, oder doch zu Tage kommen möchte. Aber wie viel Unkraut unter diesem Weizen! Oder um bei dem Bilde zu bleiben: es ist in der Welt wie in jeder Schule. Einzelne gerathen wohl, und eine große Menge geht zu Grunde. Wenigstens haben die Meisten von einer höheren Bestimmung keinen Begriff. Sie leben eben für dieses Leben. Wie sie hier auskommen wollen, wie es ihnen behaglich werden soll, das ist ihre einzige Sorge. Und diese Versunkenheit in die Welt, diese Gott-Vergessenheit, das ist es, was den großen Inhalt, den Haupt-Inhalt der Menschengeschichte ausmacht, die eben darum mit Recht Welt-Geschichte heißt. Und dieß ist That-Sache, es ist die Sache, die Angelegenheit, der Inhalt der menschlichen That in der Geschichte. Und diese That sollte das Princip der Geschichte seyn? Nimmermehr! Sie ist ein Widerspruch in sich selbst, eine Dissonanz: denn sie widerspricht dem Princip, welches dem Menschen als Ordner seiner Thaten einwohnt: dem Princip der Heiligkeit. Nur dieses Princip kann das wahre belebende, gestaltende Princip der Geschichte seyn, wenn sie, wie die Natur, ein geordnetes Ganze, ein Vollständiges, Vollkommenes seyn soll. Wir dürfen daher das Princip der Geschichte auf unserer Erde, oder der Geschichte der Menschheit, nicht in der Welt-Geschichte, oder in der Geschichte des abgefallenen Menschengeschlechts suchen, sondern wir müssen höher hinaufsteigen: das Heilige muß ein für allemal das Princip der Geschichte werden und bleiben. Aber wie? haben wir denn

nicht die That als das Princip der Geschichte anerkannt? Allerdings. Und so müßte denn heilige That zum Princip der Geschichte werden; und da der Menschen-Geist dieser heiligen That nicht gewachsen ist, so müßte sie von einem Geiste ausgehen, dessen Wesen heiliges Wesen ist: also von Gottes Geiste, von Gott selbst. Gott selbst müßte in der Geschichte erscheinen als Vollbringer heiliger That. Allein die Geschichte bleibt ja doch Menschen-Geschichte; und die heilige That kann der Menschheit nicht erlassen werden. So bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß Gott selbst die heilige That, die der Menschheit auferlegt ist — Erfüllung des göttlichen Gesetzes — als Mensch vollzöge, oder daß ein Mensch in der Geschichte erschiene, welcher nicht thät was die Uebrigen thun, welcher nicht sündigte, sondern vollkommen dem Willen Gottes entspräche, ganz wäre wie Gott, heilig, unsträflich, gerecht, so daß Gott in ihm die Menschheit heilig und fleckenlos, folglich entsündiget, erblickte. Diese That, wiewohl von einem Menschen vollbracht, könnte dennoch keine menschliche That seyn: denn nur Gott ist heilig: sie müßte also göttliche That seyn, sie müßte aus Gott entspringen, Gott selbst müßte der Vollstrecker dieser That seyn. Allein Gott, der Schöpfer und Herr aller Dinge, kann nicht zugleich Zuschauer und Vollstrecker einer solchen That seyn. Es müßte demnach ein Gott-gleiches Wesen geben, welches sich dieser That unterzöge. Können wir uns ein solches Wesen ohne Widerspruch denken? Nur für den Fall, daß Gott selbst ein solches, ihm gleiches, Wesen erzeugt habe. Wir würden dasselbe dann den göttlichen Sohn, oder den Sohn Gottes, nennen müssen; und seine That, wenn

sie in der Geschichte erschiene, würde eine Opferthat seyn: der göttliche Sohn würde dadurch, daß er als Mensch erschiene, und als solcher das der Menschheit auferlegte Werk der Selbst-Aufopferung vollbrächte, zugleich ein Opfer für die Menschheit werden: die Menschheit würde durch ihn ihrer Sündenschuld quitt und ledig, von derselben befreit oder erlöst seyn; kurz: der Heilige des Herrn würde in der Geschichte als Erlöser erscheinen, und wir würden das Erlösungswerk als das Princip der Geschichte anerkennen müssen. Jedoch in der Erscheinung, also in der Geschichte selbst, würde die Basis vor dem Princip vorhergehen müssen: denn das Princip muß etwas haben, worauf es sich bezieht; oder mit andern Worten: Sünde würde der Entsündigung voraus gehen müssen. Demnach könnte das Erlösungswerk nicht am Anfange der Geschichte erscheinen, wiewohl es gleich mit diesem Anfange beginnen, d. h. vorbereitet werden müßte, indem ja die beiden Wechselglieder eines Gegensatzes nicht getrennt seyn können. Wäre nun die Erscheinung des Erlösers etwas Geschichtliches, so würde die Vorbereitung zu dieser Erscheinung auch geschichtlich seyn müssen, d. h. es würde eben so wohl eine geschichtliche Entwickelung des Princips, als der Basis der Geschichte geben, ja, sie würden beide mit einander parallel laufen, nur so, daß die Basis gleich in ihrer vollen Wirklichkeit erschiene, d. h. daß der Anfang menschlicher That sogleich Abfall wäre, der sich nur mit dem allmälig sich verbreitenden Menschengeschlechte immer weiter verbreitete, und so die ganze Erde erfüllte. Hiemit würde auch zugleich die Zeit, das Element der Vergänglichkeit, mit seinem Inhalte, der Sünde erfüllt, d. h. die ganze

Basis der Geschichte würde gegeben seyn; und dieß wäre dann der Zeitpunkt für die wirkliche, längst im Stillen vorbereitete, Erscheinung des Princips der Geschichte oder des Erlösungswerks, welches, wiewohl in die Zeit eintretend, dennoch nicht als ein zeitliches, sondern als ein ewiges Werk betrachtet werden müßte. Wenn wir die Basis der Geschichte füglich mit dem Namen der Welt-Geschichte bezeichnen können, (denn gleich vom Anfange herein wurde ja die Welt als die Basis der Geschichte betrachtet,) so mögen wir nun der Entwickelung und Reife des Princips der Geschichte den Namen der heiligen oder Offenbarungs-Geschichte geben.

IV.

Nähere Betrachtung des Inhalts der Weltgeschichte.

Es giebt eine Weltgeschichte, von der wir nichts wissen: es ist die Geschichte des Universums. Was wir aber gemeinhin Weltgeschichte nennen, nun es ist eben die Geschichte der Menschenwelt, d. h. des menschlichen Geschlechts, von welcher uns in der Hauptsache eben auch nicht sonderlich viel bekannt ist. Die Hauptsache in der Geschichte ist, wie wir gesehen, nicht sowohl die Begebenheit, als vielmehr das, was die Begebenheit hervorbrachte: die That. Von vielen Begebenheiten in der Geschichte sind uns ihre Hebel, die Thaten der Menschen, fast gänzlich unbekannt; bei andern tritt zwar eine oder die andere That heller hervor, aber ihre Motiven bleiben uns oft dunkel; und nur bei wenigen ist uns vergönnt, einen tieferen Blick in die letzteren zu thun. Nur die göttliche Gerechtigkeit vermag die Thaten der Menschen mit gleichem Gewicht zu wägen; und nur aus göttlichen Aussprüchen ist es uns klar, daß die Thaten der Menschen, wenn sie nicht in Gott gethan sind, böse

sind. Und wie viele der menschlichen Thaten können sich rühmen in Gott gethan zu seyn? Die Gründung der mächtigsten Reiche, ihre Aufrechterhaltung, die Herbeiführung der Ursachen ihres Untergangs, welcher Thaten Frucht war dieß Alles? Die Geschichte erzählt nicht viel Gutes von diesen Haupt- und Staats-Actionen der Völker und ihrer Führer. Welche Mordthaten in den alten Regentenfamilien des Orients und Occidents! Man betrachte die Bruchstücke, die wir noch aus der Geschichte der mächtigsten alten Monarchien, z. B. Assyriens, Mediens, Persiens haben. Man gehe über Aegypten nach Griechenland, und frage die älteste Kunde der griechischen Stämme. Man verfolge den Ursprung und die Ausbreitung von Karthago und Rom. Man verweile endlich bei dem Untergange Roms selbst. Man richte seine Blicke rechts und links auf das orientalische und occidentalische Kaiserthum, und auf die Barbaren, die beiden den Untergang brachten. Alle Bahnen der alten Völkergeschichte sind mit Strömen von grausam vergossenem Blut bezeichnet. Und wie der alten, so der mittleren, bis auf die neueste Zeit herab. Das christliche Mittelalter, bei der neuen Gestaltung seiner Reiche, wetteifert an Grausamkeiten mit dem heidnischen Alterthum selbst. Welches Regentenhaus jener Zeit ist frei von Spuren des Mords? Und hat nicht das neue England, hat nicht das neueste Frankreich seinen Königsmord? Dieß öffentlich; und was in andern Reichen nicht heimlich, ohne daß es jedoch der Kunde des Tags entgehen konnte! Jedoch was sind einzelne Mordthaten gegen das Schlachten der Bürger in den Bürgerkriegen alter und neuer Zeit. Und diese wieder, was sind sie gegen die Unzahl allgemeiner Kriege zu allen Zeiten,

welche bald die Eroberungssucht, bald der Kampf um Unabhängigkeit, und späterhin gar fanatische Religions-Meinungen, Religions-Verfolgungen, erzeugt haben. Seit der erste Bruder den Bruder erschlug, ist die Erde mit Menschenblut gedüngt, das um Gerechtigkeit schreit. Die Geschichte zeigt uns diese Gerechtigkeit nicht; sie rafft nur die Thaten zusammen und führt sie auf dem Strome der Zeit in das stille Meer der Ewigkeit, das aber, nach heiligen Ausspruchen, einst hereinrauschen und die Zeit selbst verschlingen wird. Doch, wenden wir unsern Blick ab von den Gräuelthaten, welche die Geschichte nicht sowohl aufbewahrt, als vielmehr, dem Scheine nach wenigstens, vernichtet hat; wie denn auch wohl ihr bestes Loos Vernichtung ist. Blicken wir auf das friedliche Thun und Treiben der Menschen vom Anfang an bis auf den heutigen Tag. Ist uns der Angel vor Augen gelegt, um welchen es sich bewegt? O, ja! Das Selbst ist dieser Angel; derselbe, um den sich alle Einzelwesen bewegen. Selbst-Erhaltung heißt das große Gesetzes-Wort, das durch die ganze Natur wiedertönt. Selbst-Erhaltung ist auch die Basis für das Menschenleben und seine Geschichte. Der Trieb zur Selbsterhaltung ist es, welcher alle eingebornen Kräfte des Menschenwesens in Bewegung setzt. Alle Cultur des Menschengeschlechts fing mit den Bemühungen an, die Bedürfnisse der Selbst-Erhaltung zu befriedigen. So bequem auch die ersten Wohnsitze der Menschen für diese Befriedigung seyn mochten, — vorausgesetzt, daß die schönen, fruchtbaren Ebenen des mittleren Asiens zwischen dem Ganges und Indus, Euphrat und Tigris, die erste Wohnstätte der Menschen waren — so reichten doch, bei schnell steigender Bevölkerung,

die natürlichen oder gleichsam freiwilligen Erzeugnisse jenes Erdstrichs zur Erhaltung der immerfort wachsenden Menschenmenge nicht aus. Die Bewohner jener Gegenden waren sehr bald zu Ackerbau und Viehzucht genöthigt. Und so roh und beschränkt auch die ersten Versuche zu diesen ersten Künsten der sich entwickelnden Menschenkraft seyn mochten, so ersetzten sie doch das, was der nothwendigen Befriedigung der dringendsten Lebensbedürfnisse abging. Man säete und erntete, und nährte sich von den selbsterbauten Früchten des Feldes. Man trieb Heerden leicht zu zähmender Schafe und Ziegen zusammen, nährte sich von ihrer Milch, bald auch von ihrem Fleisch, und kleidete sich in ihre Hüllen. Bald wurde auch das Rind, der Esel gezähmt, und das Kameel mußte lernen die Lasten der Menschen tragen. An Weideplätzen mangelte es nicht, und wo sie abgingen, suchte man andere. Nomaden-Stämme bildeten sich, wandernde Züge; man breitete sich aus. Die Ackerbauer blieben wo sie waren und siedelten sich an. Hütten, Flecken, die rohen Ringmauern der ersten Städte entstanden. Der erste Impuls zum Zusammenwirken der Menschenkraft war gegeben. Die Geräthschaften wurden vervielfältiget. Die hölzerne Pflugschar machte der eisernen Platz: denn nicht karg hatte die Erde die Schätze ihres Inneren zu Tage gelegt; und wenn ein späterer Zufall den Menschen das Glas schmolz, so konnte wohl auch ein früherer das Metall schmelzen lehren. Wenigstens erzählen uns die ältesten Urkunden von frühzeitigen Schmelz-Versuchen. Unterdessen erhoben sich auch die Jäger auf den Höhen und die Fischer an den Strömen. Das Holz schwamm; und das erste Floß, der erste Nachen war bald erfunden. Dert-

licher Ueberfluß und örtlicher Mangel erzeugte bald den Tauschhandel. Der Wohlstand trat hervor. Er lockte die Höhenbewohner, denen keine andere Beute als die der Jagd zu Theil wurde. Aus kriegerischen Jägern wurden räuberische Krieger. Sie wurden Herren, und die Ueberwundenen ihre Knechte. Bedroht in ihrem Besitzthum, verbanden sich die ruhigen Thalbewohner, die Fürsten nomadischer und Ackerbauender Stämme, zu Schutz und Trutz gegen die wilden Räuber. Die ersten Bündnisse entstanden, sie wurden vor den Altären der Landes-Gottheiten feierlich besiegelt. Das Gefühl des Rechts erwachte; mit dem Recht das Gesetz; mit dem Gesetz war der Richter gegeben. Die Aeltesten im Volk, die Stammes-Väter, die Fürsten und Könige der Stämme wurden Richter, wie sie Priester waren: Priester-Könige. Könige zogen gegen Könige zu Felde; die Ueberwundenen wurden Vasallen. Die ersten Reiche entstanden, wandelbar, schwankend, wechselnd wie ihr Ursprung, ein hin und her bewegtes Leben. Die Menschenkräfte rieben sich, bildeten sich, steigerten sich. Der Besitz erweckt den Stolz, der Stolz schafft sich Pracht, die Pracht erzeugt den Luxus. Schon waren Gold und Silber in Haufen da; man wog sich beides, tauschend gegen andere Waaren, in Seckeln zu; man schmückte die Frauen mit Ringen, Hals- und Arm-Geschmeiden. Auch Edelsteine kannte man schon, und schmückte sich damit. Aus den Gegenden kamen sie, wo die Gewürze wachsen, und die Specereien, und die köstlichen Salben des Morgenlandes. Kameele trugen die kostbaren Lasten vom fernen Indien nach Aegypten. Färbestoffe und feine Wollengewebe zu Kleidern wurden herbeigebracht: denn längst hatte man aufgehört, sich in Thierfelle zu kleiden.

Allen Segen aber an Früchten des Landes und dem Gedeihen der Heerden unter mildem Himmel und bei günstiger Witterung, also die Haupt-Erfordernisse zum Leben, verdankte man der Gottheit des Landes, und versäumte nicht durch Opfer und Gebete sie sich günstig zu erhalten. Wie reine Thiere zum Opfer, so wurden auch reine Menschen zu Priestern geweiht, abgesondert von den übrigen Arbeitern des täglichen Lebens. Weder die Pflugschar, noch der Hirtenstab, noch auch das Kriegerschwert durfte ihre Hand berühren. Dem Dienste des Gottes und heiliger Betrachtung war ihr Leben geweiht; und die erste Wissenschaft der Zukunft und ihrer Vorbedeutungen ging aus dem Munde der Priester. Die Stellung der himmlischen Gestirne, der Flug der Vögel, die Eingeweide der Opferthiere, vor allem aber der heilige Traum gaben Kunde von allgemeinem und besonderem Wohl und Weh: von guter Zeit und Mißwachs, von drückenden Landplagen, feindlichen Heeren, Sieg und Niederlage, Bestand und Untergang. Priester-Ordnungen, Gebräuche, Geheimnisse, entstanden, und mit ihnen die Priester-Herrschaft, wie z. B. in Aegypten. Schlimmer aber als die Priester-Herrschaft, war die Herrschaft der Despoten Asiens, so wie auch Aegyptens, das ohnehin als noch zu Asien gehörig betrachtet wurde. Denn durch allmälige Entwickelung und Erweiterung der ursprünglichen väterlichen Gewalt der Häupter und Ahnherren wachsender Familien, bildete sich das Ansehen und die Gewalt der Stammhäupter, die bald durch Zuwachs von beschützten oder unterworfenen schwächeren Stämmen zu verhältnißmäßig mächtigen Königen, und vom Eroberungs-Glück begünstiget, die ersten orientalischen Despoten wurden; Götter der Erde,

Abbilder der himmlischen Mächte, angebetet wie sie, gefürchtet wie sie, und mit sclavischem Gehorsam bedient. Daher die in jedem Lande auf Einen Punkt zusammengehäufte orientalische Pracht und Größe, man möchte sagen: „die orientalische Wunderwelt," deren dunkle Sage, so wie die sie bestätigenden Trümmern der alten Herrlichkeit, in Palmyra, Persepolis u. s. w. den späten nördlichen Forscher mit Staunen erfüllen.

Wie im beginnenden Frühlinge zuerst einzelne Gräser und die niedrigsten Kräuter aus dem Erdboden hervorsprossen, dann die Knospen der Bäume schwellen und sich hier und da, und bald überall zu Blättern entfalten, und wie zuletzt ein allgemeines, mannichfaltiges, in einander fließendes Grün die Erde überzieht: so auch ist wohl der Beginn und die Ausbreitung aller menschlichen Cultur zu denken, wie sie zuerst mit den nothwendigsten und spärlichsten Erfindungen und Fertigkeiten beginnt, dann aber bald in mannichfaltiger Verzweigung zu den Künsten und Wissenschaften des verfeinerten und gesteigerten Lebens übergeht, wo eine aus dem Schooße der andern hervordringt, und jede die Vorgängerin an organischer Ver- und Ent-wickelung überbietet. Das erste Boot, die erste Fähre, ja das erste Schiff der Alten in seiner rohen Einfalt, und ein englisches Kriegsschiff in seiner Majestät, oder ein amerikanisches Dampfschiff mit seinem Vogelfluge, welch ein ungeheurer Abstand! Oder, um nicht aus dem Kreise des Alterthums herauszuschreiten: ein grob zugehauener Klotz als Grenzwächter auf dem Felde, oder allenfalls eine rohe Herme; und dagegen ein Jupiter des Phidias, oder eine Juno des Polycletus! Und so überall, in den Wissenschaften wie in

den Künsten, zeigt sich der Unterschied von dem Menschen als Kinde und dem Menschen als Manne. Ob derselbe Fall auch in Beziehung auf Religion Statt finde? Viele behaupten es, Andere läugnen es; und auf jeden Fall ist hier noch nicht der Ort, über diesen Gegenstand zu sprechen; und nur so viel bemerken wir jetzt, daß es mit der Religion eine ganz andere Bewandtniß haben mag, als mit allen Wissenschaften und Künsten. Im Ganzen läßt sich der Menschenhaufen, in seiner Entwickelung auf der Oberfläche der Erde, mit einem Ameisenhaufen, oder auch mit einem Bienenstocke vergleichen. Ein immerwährendes Gewühl, ein immerwährendes Zu- und Weg-tragen, ein immerwährendes Fort- und Zu-Summen, Sammeln und Aufbewahren und Verarbeiten. Dazwischen Krieg auf Leben und Tod; Raub und Mord, bis eine Generation vom allgewaltigen Fuße des Schicksals zu Boden getreten ist, und allmälig wieder eine neue Saat aufsproßt. Betrachten wir dieses fortwährende Auf- und Ab-Wogen, dieses Kommen und Gehen, dieses Geschaffen- und Zerstört-Werden, von Staaten und Menschen und allen ihren Werken, betrachten wir es genauer, so ist uns eigentlich damit die Menschen- oder Welt-Geschichte gegeben; und dieß zwar noch dazu in Bezug auf alle jene Völker und einzelne Menschen, die sich einen Namen in der Geschichte gemacht haben. Denn von wie vielen Völkern oder Stämmen schweigt nicht die Geschichte ganz, welche Stämme und Völker ganze große Erdstriche, wie in Asien, so in Afrika, Amerika, auf den weitläuftigen Inselgruppen der Südsee, ja überall, inne haben! Ganz den Pflanzen ähnlich, die ihre Länder bedecken, gehen sie aus ihrem Boden hervor, blühen ihr Leben ab, ohne ein

Denkmal in der Geschichte zu hinterlassen, und machen neuen Generationen Platz.

Das Gebiet der Selbsterhaltung erstreckt sich aber sehr weit, und in dem Maße ihres Umfangs steigert sich ihr Geschäft selbst, und nimmt einen andern Charakter an. Wenn die ägyptischen Könige sich prächtige Mausoleen erbauten und Pyramiden errichteten, so strebten auch sie nach Selbst-Erhaltung, aber in einem andern Sinne. Ihr Selbst, ihr hohes, mächtiges, gebietendes Selbst sollte erhalten werden; und es wurde erhalten, aber freilich nur in versteinerter Gestalt, und wie in einer Art von Ovidischer Metamorphose, gleichsam als hätten die himmlischen Mächte den stolzen Wahnsinn nicht besser zu strafen gewußt. Dasselbe Selbst sprach aus jenem übermüthigen Nebucadnezar, welcher ausrief: „das ist die stolze Babel, die ich erbauet habe;“ und der in seiner stolzen Ungnügsamkeit zuletzt vom traurigen Irrwahn ergriffen, und gleich den Thieren des Feldes auf der Haide umhergetrieben wurde. Dasselbe Selbst, welches den mächtigen Xerxes so vermessen machte, das Meer peitschen zu lassen, brachte seinem Heere und ihm den Untergang. — Woher die gegenseitigen Befehdungen der griechischen Staaten? als weil jeder sein Selbst höher stellen wollte als der andere. Und woher Griechenlands Untergang? aus derselben Quelle: weil jeder Staat sein Selbst vor dem andern behaupten wollte. Wohl könnte man hier überall ausrufen: „O, Eitelkeit, dein Nam' ist: Selbst!“ Diese Eitelkeit nun, wie sie oft Verderben hervorruft, erzeugt aber auch auf der andern Seite ein, wenn auch nur vorübergehendes, Gedeihen. Sie war der Sporn für den Wetteifer derselben griechischen Staaten in

ihren so berühmten Spielen, die nie, weder vorher in der Geschichte, noch nachher, ihres Gleichen hatten, und das Herrlichste in jeder Art hervorruften. Und als Athen zuletzt vor allen griechischen Städten im Stolz seiner Prachtgebäude, seiner Bildsäulen, und was mehr als Alles ist, seiner vorzüglichen Menschen, glänzte: es war das Selbst der Athener, was sie so hoch erhob, aber auch freilich später wieder so tief sinken ließ. Athen war nicht mehr, es war nur noch ein Schatten von sich selbst, als Rom seine Jünglinge zu der feinsten Griechenstadt in die Schule schickte. Ja, Rom selbst, als es dieß that, war schon unter der Last seines eigenen Selbst herabgesunken zum Spielwerk von Despoten, die wiederum durch ihr Selbst zu Grunde gingen. Welche Entwickelung von Selbstsucht, die Geschichte jener Triumvirate! Umgekehrt wiederum, als Rom sich noch in voller Kraft behauptete, oder vielmehr, als es sich erst, durch die Kriege mit Carthago, zum Gipfel seiner Macht aufschwang, was anders, als das große, mächtige Triebrad der Selbst-Erhaltung war es, welches die gewaltigsten Anstrengungen erzeugte, die das schon mehr als einmal ohnmächtig niedergesunkene Rom wieder in die Höhe rissen, und zuletzt zur Ueberwinderin nicht blos ihrer tödtlichen Feindin, sondern der ganzen Welt machten. Haben wir nicht einen ähnlichen Kampf in der neuesten Zeit gesehen, der nur das Werk der Selbst-Erhaltung war? Sahen wir nicht ein neues Rom, und ein neues Carthago? Nur mit einem umgewendeten Erfolg. Der neue Imperator sank, und mit ihm sein Weltreich; das neue Carthago triumphirte und blieb die Beherrscherin der Meere. Aber wie viele Kämpfe um Selbst-Erhaltung sind zwischen jenen alten und diesen neuen getreten

und haben Jahrtausende lang ihren geschichtlichen Ablauf gehabt! Und nicht blos Kämpfe um Selbst-Erhaltung, sondern auch, ja vielmehr noch, Bestrebungen, große, gewaltige Bestrebungen zu Emporbringung eines Selbst, welches in dieser Art in der alten bekannten Welt noch nicht zum Vorschein gekommen war. Die Hierarchie mit ihrem mächtigen Haupte, welches sich höher und immer höher hob, was ist sie anders als die seltsamste Erscheinung einer Selbst-Erhebung, die sich der göttlichen Macht an die Seite stellt! Giebt es einen größeren Triumph dieses mächtigen Selbst, als wenn sogar ein Kaiser sich vor dem obersten Priester baarfuß und baarhäuptig demüthigen muß? Jupiters Blitzstrahl hatte sich in den Bannstrahl dieses Priesters verwandelt. — Wenn sich aber je der Trieb zur Selbst-Erhaltung auf eine augenfällige Weise in der Geschichte offenbart hat, so ist es in der Geschichte des Handels. Und nicht blos die Erhaltung der Existenz ist der Stachel des Handels zu aller Zeit gewesen, sondern das Selbst-Haben, das Zusammenraffen in das eigene Selbst, von Allem, was sich nur als Besitzthum erraffen läßt. So begannen die Phönizier, — des ursprünglichen asiatischen Land-Handels nicht zu gedenken, von dem wir auch so viel als nichts wissen; — so fuhren ihre Pflegesöhne, die Carthager, fort, bis ihnen Rom den Garaus machte, welches übrigens des Handels nicht bedurfte, da es ja ohne Handel Alles an sich riß, was die Welt besaß. Wohl aber entzündete sich der Handelsgeist im neuen Italien aufs neue; und die italienischen Republiken haben den ersten Pendelschwung zum Handel der neuen Zeit gegeben. Venedig verschlang sie; Venedig, von Schifferhütten mitten im Meere empor-

gewachsen zur Beherrscherin dreier Königreiche, und zur Meeres = Beherrscherin. Einem Meeresstrudel gleich, zog Venedig allen Reichthum der Welt in seine Mitte, bis das Loos alles Vergänglichen auch über die stolze Meeresstadt geworfen wurde. Es folgten nun, immer in anderer Gestalt, auf andern Punkten, allmälig auch in andern Richtungen, aber stets von demselben Triebe, ja man darf sagen, von derselben Sucht geleitet, die mächtige Hanse, dann Spanien mit Portugal, dann Holland und die Niederlande, endlich England, dem schon sein Pflegekind, Amerika, den Dreizack zu entreißen droht. Es läßt sich nicht läugnen, daß bei dem Handel aller Art die natürliche Selbstheit zur widernatürlichen Selbstigkeit ausgebildet wird. Und da nun, je weiter die Welt an Alter vorgerückt ist, desto mehr die Neigung zum Handel, so wie das Bedürfniß desselben, um sich gegriffen hat, so ist es nicht zu verwundern, daß von Jahrhundert zu Jahrhundert auch die Selbstsucht gestiegen ist, und sich in allen geschichtlichen Verhältnissen des Lebens mehr und mehr ausgeprägt hat. Die Biederkeit, die Rechtlichkeit der alten Zeit wird immer seltener; was man sonst Treue und Glauben nannte, und worauf man Häuser bauen konnte, ist jetzt fast aus der Denkfähigkeit verständiger Menschen ausgeschlossen. Der Vortheil, der gewisse Besitz, unter der Form und dem Buchstaben des Rechts, ist an die Stelle des Rechts selbst nicht allein, sondern sogar der Billigkeit und Menschenfreundlichkeit getreten. Wenn heutzutage Jemand in Rechtssachen alle Humanität, um nicht zu sagen alle Christenliebe, auf die Seite stößt, so ist dieß nicht blos eine zu rechtfertigende, sondern sogar löbliche Verfahrungsweise: indem ihr Gegentheil gegen alle Rechtsher=

kömmlichkeit verstoßen, und zugleich den Charakter des Unverstandes, d. h. des Tadelnswürdigsten, auf den Dawiderhandelnden werfen würde: denn Verstand heißt jetzt bei Vielen so viel als Tugend. Es ist nicht etwa der Verstand, welcher seit Jahrhunderten vorwaltet, sondern es ist eben das Selbst, der Hebel aller Welt-Geschichte, welches sich gleichsam zur höchsten Verklärung seiner selbst aufgeschwungen hat. Die höchste Kunst ist meist die Rechnungskunst, und, wenn dieß eine Kunst zu nennen ist und nicht vielmehr eine Gabe, (Divinations-Gabe,): die Kunst der Speculation, nicht der philosophischen, sondern der mercantilischen; als unter welche Kategorie dermalen jedes Geschäft, oft bis auf das Heirathen selbst, zu bringen ist. Alles dieß ist geschichtlich, gehört zum Inhalt der Geschichte, und zum Charakter, zum Gepräge dieses Inhalts.

Weniger verwandt mit diesem allgemeinen Hebel des geschichtlichen Menschenlebens, ja vielmehr demselben gänzlich entfremdet und von weit edlerer Natur, scheint die ganze Entwickelung von Wissenschaft und Kunst zu seyn; wiewohl dieselbe dergestalt der Geschichte angehört, daß ohne sie das Geschichtsgemälde des menschlichen Geschlechts mehr ein Rahmen als ein Gemälde seyn würde. „Wie in aller Welt aber — kann man sagen — soll denn Wissenschaft und Kunst mit dem Triebe und dem Bedürfniß der Selbsterhaltung zusammenhängen?“ Wer nur einiger Maßen einen Blick in die menschliche Natur und ihre Einrichtung geworfen hat, erkennt auch diesen Zusammenhang ohne große Schwierigkeit. Was zuerst die Kunst betrifft, so bemerkt Winkelmann sehr wahr, daß sie zunächst aus dem Nothwendigen entspringt. Nun, das Nothwendige, es

bezieht sich doch offenbar auf die Bedürfnisse des Menschen; und diese Bedürfnisse, worauf Anders können sie sich beziehen, als auf die Selbsterhaltung? So ist schon, ohne daß wir einen näheren Blick auf die mannichfaltigen Künste werfen, durch diese Hindeutung eines anerkannten Verständigen in Sachen der Kunst, dieser Zweifel, oder diese Bedenklichkeit beseitiget. Nur ist noch auszumitteln, auf welche Weise die Kunst mit der Selbsterhaltung zusammenhängt. (In unsern Zeiten wäre freilich hierüber keine Frage.) Wir haben aber nur zu bedenken, daß, aufgestellter Maßen, der Begriff der Selbst-Erhaltung, oder der Erhaltung des Selbst, ein sehr weitschichtiger Begriff ist. Wenn wir uns erinnern, daß der Begriff des Selbst sehr wohl mit dem der Eitelkeit, der Ruhmbegierde, des Stolzes u. s. w. zusammengestellt, ja ausgetauscht werden kann, so wird es nicht schwer halten, alle diese Motiven, in den Kunstbestrebungen, nicht als etwas widernatürliches, sondern als etwas höchst natürliches, nachzuweisen. Wir sind viel zu sehr gewohnt die Kunst und die Künste in aller Hinsicht als etwas Göttliches anpreisen zu hören, als daß es uns nicht wie eine Lästerung vorkommen sollte, wenn wir hören, daß die Kunst sich sogar auf die alltäglichsten Bedürfnisse des Lebens bezieht. Verfolgen wir aber doch einmal den Ursprung aller Künste, nicht blos im Alterthume, sondern auch in der mittleren und neueren Zeit. Zwar bleibt es eine ausgemachte Wahrheit, daß es die Religion ist, welche der Kunst zu allen Zeiten, und in allen ihren Gestaltungen, den Ursprung gegeben. Man sang zum Lobe der Götter; man tanzte zum Gesang, und man ordnete Tanz und Gesang durch den Rhythmus der Musik.

Hier ist mit wenigen Worten der Ursprung der sogenannten redenden Künste angedeutet. Allein mit den ihnen zur Seite stehenden plastischen ist es nicht anders beschaffen. Man opferte den Göttern auf Altären. Hier steht der einfache, ja der roheste Ursprung der Baukunst. Man überbaute die Altäre der Götter, zum Schutz gegen die Elemente, mit einer von Säulen getragenen Decke (Kuppel). Siehe da, die Erfindung der Tempel, welche, wie sie die ersten wahrhaften Gebäude waren, so auch fortwährend, und bis zur höchsten Vollendung der Baukunst, die edelsten blieben. Nun wohl! war hier nicht die Nothwendigkeit die Erfinderin der ausgebreitetesten unter den plastischen Künsten? Und braucht der Mensch — wenn dieser allerdings niedrige Ausdruck erlaubt ist — braucht er nicht seine Gottheiten wie das tägliche Brot? ganz eigentlich zur Selbsterhaltung? So schnitzt sich denn auch der rohe Mensch seinen Götzen, ebenfalls zum Hausbedarf. Und mit solchen Anfängen hat die Bildhauerkunst begonnen, welche auf ihrem Gipfel die freie, vollendete Schönheit darstellte. Auf gleiche Weise, mit rohen Umrissen, die Malerei. Kurz, jede Kunst hat ihre Schuld an das Alter der Kindheit abtragen müssen, und hat zuerst der Nothdurft gedient, wie die übrigen Handwerke. Aber auch hievon abgesehen, und jede der plastischen, wie der redenden, Künste als Selbstzweck und als blos im Dienste der Schönheit stehend betrachtet, den Künstler selbst aber als einen Begeisterten angesehen, der nur seinen Eingebungen lebt, nur dem Drange zum Bilden, zum Schaffen, zum Darstellen folgt: wo ist der hohe Künstler, welcher, durch und durch von seinem Künstlerberufe erfüllt, nur diesen zum Stachel hätte, um auf der Laufbahn der

Kunst das Ziel, den Preis der Kunst, den Kranz der Vollendung zu erringen? Eben der Kranz ist es, oder mit einem andern Worte, der Ruhm, der ihn spornt, sich über alle seine Mitbewerber emporzuschwingen. Der Künstler schafft nicht wie das Insekt, mit blindem Instinkt, getrieben von einer Naturnothwendigkeit, welcher er nicht ausweichen kann: sondern, bei allem Talent, bei allem Genie, erringt er sich mühselig die hohe Vollendung und Freiheit, welche die Bewunderung und das Entzücken der Schauenden oder Hörenden erweckt. Aber er will auch die Schauenden oder Hörenden entzücken; er will die Bewunderung der Mitwelt und Nachwelt an sich reißen. Anerkennen sollen sie den Genius in ihm; und der Kranz des Ruhms ist, wo nicht der einzige, doch der höchste Lohn, den er begehrt. Kurz, der Künstler will durch seine höchsten Leistungen etwas für sich selbst, für sein Selbst, für seine Person haben. Und wer mag ihm das verdenken? Aber daß dem so ist, kann nicht geläugnet werden. Selbst einer der ersten Dichter bezeugt dieß mit den Worten:

„Dichter lieben nicht zu schweigen,
„Wollen sich der Menge zeigen;
„Lob und Tadel muß ja seyn."

Und so hätten wir denn gar nichts Uebertriebenes behauptet, wenn wir auch die Schöpfungen der Künstler, — die, wie gesagt, eben so gut als die Schöpfungen von Staaten der Geschichte angehören — unter die allgemeine Rubrik aller menschlichen Unternehmungen gebracht haben, wiefern dieselben sich um einen und denselben Angel, um das menschliche Selbst und dessen Erhaltung, Steigerung und Vollendung bewegen. Auch wollen wir hiermit vor der Hand

noch keinen Tadel ausgesprochen haben. Inzwischen, ehe wir weiter gehen, müssen wir hinzufügen, daß es mit der Erscheinung der Wissenschaft in der Geschichte der Menschheit nicht anders bewandt ist, als mit der Erscheinung der Kunst. Wie wenig gleicht das, was wir jetzt Wissenschaft nennen, dem was die Alten so nannten. Oder noch bestimmter: in dem Sinne, in welchem wir jetzt eine fast unübersehbare Menge Wissenschaften zählen, hatten die Alten noch gar keine. Und hier müssen wir abermals die Morgenländer von den Abendländern unterscheiden. Eigentliche Wissenschaft, oder wenigstens eine Basis zu derselben, war bei den Orientalen (die geheimen und problematischen sogenannten Priesterwissenschaften abgerechnet,) nur die Astronomie und die Geometrie. Von beiden liegen die Nöthigungen zur Lebens-Erhaltung am Tage, und zwar nach den beiden Seiten hin, auf welchen die Ernährungs-Weise der ältesten Stämme sich trennte: nach der Seite des Hirten-Lebens und des Ackerbaues. Es ist eine bekannte Bemerkung, daß die Hirten, wenn sie in der Nacht bei ihren Heerden wachten, auf den Stand und Lauf der Gestirne aufmerksam werden mußten, und daß sich daher die ältesten astronomischen Beobachtungen schreiben. Auf gleiche Weise ist es anerkannt, daß die Grenzberichtigungen und Abmessungen der Grundstücke zuerst die Elemente einer Feldmeßkunst erzeugten, auf welche nachher weiter fortgebaut wurde. So muß, z. B. in Aegypten, in früher Zeit schon, zum Behuf der Baukunst, ein Grund zur Mechanik gelegt worden seyn. Was die ältesten Völker auf Chronologie gehalten, und wie diese nicht ohne einige Erfahrung in der Kunst des Rechnens Statt finden können, ist augenfällig. Wir sehen hier

überall das Bedürfniß, die Nöthigung, kurz, den Hebel der Selbsterhaltung. — In Griechenland finden wir eigentliche Wissenschaft, gleichsam als ein Gemeingut, erst in späterer Zeit: denn die mathematischen Kenntnisse, namentlich eines Pythagoras und seiner Geistes-Verwandten, gehörten noch unter die geheimen Lehren; wie denn auch sogar Plato noch seine Geheim-Lehre gehabt haben soll. Als die eigentliche wissenschaftliche Bildung, kurzweg die Bildung zur Musik oder Bildung für die Musen genannt, in Griechenland eine Sache jedes jungen Bürgers wurde, da sah man auch, als den Hebel dieser Bestrebungen, überall das Selbst hervortreten, indem ein Jeder sein Selbst durch diese Zierde so vortheilhaft als möglich darstellen wollte. Mit Einem Worte: die Wissenschaften gehörten zum guten Ton. Nicht anders war es bei den Römern, als sie anfingen Geschmack für feinere Bildung zu erhalten, und die Reichen und Mächtigen ihre Söhne deshalb nach Athen schickten. Der Forschungstrieb, der Durst nach Wissen, wie er den alten Griechen eingewohnt hatte, war bei den wenigsten zu finden, und konnte überall als Ausnahme gelten, wie z. B. bei dem ältern Cato. Das Mittelalter, unter dem Einflusse des frisch aufgepflanzten Kreuzes, stellte die noch nie dagewesene Erscheinung vom Kampfe des Selbst gegen das Selbst dar, als wodurch man das große Problem des Christenthums zu lösen hoffte. Das Selbst der Menschen entzog sich Alles um Alles zu gewinnen. Die Güter, die Freuden, die Interessen, die Geschäfte des Lebens, Alles wurde weggeworfen oder mit Füßen getreten um des himmlischen Kleinods willen, was gleichwohl wiederum ein Besitz war, der nur dem Selbst zukommen konnte. Die Worte des

Meisters wurden falsch verstanden, falsch befolgt. Diese widernatürliche Enthaltsamkeit, Entsagung, und Ertödtung, diese Kasteiungen und Büßungen, dieses Absterben für die laute Welt und dieses Leben für die stumme Einsamkeit der Klostermauern, diese Nachtwachen mit ihren Gebeten und Gesängen, dieser Wechsel von Gesang und Gebet den Tag hindurch: Alles dieß, es war wohl ein Beweis wie viel der Mensch durch Selbst-Bekämpfung mit äußerster Anstrengung vermag; allein es war zugleich ein Beweis, wie sehr den Menschen, sogar in den heiligsten Angelegenheiten, sein Selbst beschleicht. Es soll hiemit nicht gesagt seyn, daß die ganze Frömmigkeit des Mittelalters, und das Ziel, wonach sie strebte, bald einer feineren, bald einer gröberen Selbstigkeit anheimfalle: denn es hat in jenem merkwürdigen Jahrtausend gewiß viele sich wahrhaft über das Selbst erhebende, geläuterte und gereinigte Seelen gegeben; allein daß der religiöse Geist jenes Zeitalters, mit seinen, Menschen und Güter verschlingenden Klöstern, mit seinen Güter und Menschen verzehrenden Kreuzzügen, kurz, mit seinen mannichfaltigen excentrischen Erscheinungen, die Farbe des hoffenden und fürchtenden Selbst an sich getragen habe, ist auch nicht zu läugnen. Des, dem religiösen Charakter ganz entgegengesetzten, Geistes der Habsucht und Lustgier der Mönche, so wie der Raub- und Plünderungs-Sucht der Ritter und Edlen gar nicht zu gedenken. Inzwischen, es scheint als seyen wir ganz von unserm Gegenstande, der Wissenschaft, und ihrer Ableitung aus dem menschlichen Selbst, abgekommen. Wo wollen wir aber im Mittelalter die Wissenschaft aufsuchen? Sie liegt in der Nacht eines blinden Glaubens begraben; eine allgemeine Trägheit hat sich der

Geister bemächtiget; und sogar in dieser Erscheinung erkennen wir die Herrschaft des menschlichen Selbst, welches sich eben so gern einer trägen Ruhe, als einem heftigen Begehren ergiebt. Wir sehen den Wissens-Trieb erst mit der beginnenden Aera der neuen Zeit wieder erwachen. Und wie ein Raubthier, das nach langem Schlummer hungrig erwacht, und nun jede Beute gierig ergreift, so griff auch der wiedererwachte Forschungstrieb um sich, und der Unwissenheit ward ein allgemeiner Krieg angekündigt. Als hätte sich der Geist der Alten aus seinem Grabe erhoben, so erstand zunächst von neuem die klassische Literatur. Und wie in einem Heerlager der Ruf zur Schlacht von Reihen zu Reihen dringt: so ward von der Philologie die Philosophie angeregt, von dieser die Naturwissenschaft, deren freier Forschungsgeist denn nun auch bald die alte Theologie und Rechtswissenschaft aus ihrem Schlafe rüttelte, so daß der Gedanke anfing zu walten, wo bis jetzt blos die Satzung gegolten hatte. Und so hat sich denn das Leben der Wissenschaft in der neuesten Zeit weiter und immer weiter verbreitet, hat eine Provinz nach der andern erobert, und in unsern Tagen ein Reich gegründet, zu dessen Herrscherin sich die Philosophie aufgeschwungen hat, welche sich mit eigener Hand die eiserne Krone auf das stolze Haupt setzte, und die nun nach nichts Geringerem trachtet, als eine Universal-Monarchie zu begründen, gegen welche der alte Glaube nur mühsam und nicht mit glücklichem Erfolg anzukämpfen scheint, indem die Philosophie schon hier und da in die Kirchen eingedrungen ist. Wissenschaft ist der gefeierte Name, der jetzt an allen Orten und Enden ertönt, und das Wort Glaube hallt kaum noch aus veralteten

Kirchenliedern wieder. Blicken wir auf die Entwickelung der Wissenschaft in der neuen Zeit, so sehen wir, daß sie ganz den Gang der Selbsterhaltung genommen hat, zuerst nur für das Nothwendige und Unentbehrliche sorgend, dann aber ausgehend auf Reichthum und Ueberfluß, und zuletzt, einer zweiten Roma gleich, sich erweiternd zu unbeschränktem Besitz. Daß hier das Selbst des Menschen vorwaltet, bedarf keines weiteren Beweises; und wenn es eines solchen bedürfte, so würden ihn die Pfleger der Wissenschaft selbst geben, welche, je höher sie in der Rangordnung stehen, desto sicherer und selbstzufriedener der Ueberzeugung sind, daß ihr Bestreben der höchste menschliche Aufschwung sey. Aber auch der Thurmbau zu Babel war ein solcher in seiner Zeit; und die allgemeine Sprachverwirrung bei diesem Bau, die Viele für eine Fabel halten, möchte schon jetzt nicht undeutliche Spuren ihrer zweiten Erscheinung zeigen und dadurch die Wahrheit der ersten bestätigen. Man hat wohl schon sonst, in Beziehung zu dem auf unser Selbst gegründeten Besitz, den Ausdruck gebraucht, daß derselbe in der Einbildung beruhe. Und in der That, wenn wir die Wissenschaft auf ihr Gewissen fragen, oder, weil die Wissenschaft selbst bei Vielen höher zu stehen meint als das Gewissen, wenn wir das Besitzthum der Wissenschaft mit eigenen Augen näher betrachten, so ergiebt sich, wir mögen nun die sogenannte Naturwissenschaft, oder die Geschichtswissenschaft, oder die Geisteswissenschaft zum Gegenstand unserer Betrachtung machen: daß wir überall nur Stück- und Flick-Werk vorfinden und mit jenem Orakel Goethe's ausrufen müssen:

„Lumpen und Quark,
„der ganze Mark."

Oder vermag etwa unsere Naturwissenschaft über die Oeconomie des Universums Rechenschaft zu geben? vermag sie es nur über die Oeconomie unserer Erde? ja nur über die Oeconomie einer einzigen, auch noch so geringen Pflanze? Bleibt nicht die ganze Natur, trotz aller Bemühungen der Physik, ja der Naturphilosophie selbst, ein Wunder- oder Zauber-Reich? Und ist es mit dem dunkeln Gebiet der Geschichte anders beschaffen? Ist man nicht, kurzsichtig genug, bis jetzt noch bemüht gewesen, die Geschichte, wie ein Gewächs aus der Erde emporsteigen zu lassen? hat man sich wohl — wie wir hier den ersten Anfang machen — darum bemüht, sie in ihre Elemente aufzulösen? ihr eine Basis und ein Princip zu sichern? ihre Gegensätze zu begreifen, und für diese Gegensätze ein vermittelndes Glied zu suchen? Was für mühseligen, auf das Unfruchtbare verschwendeten, todten Fleiß der Forscher hat die Geschichte schon verschlungen, und wird sie noch verschlingen! Läßt sich wirklich die Geschichte einem Baume vergleichen, so ist es darum, weil sich ihre Wurzeln in dem dunkeln Erdboden verbergen, in dessen Tiefe einzudringen uns nicht vergönnt ist. Wir sind überall auf die Oberfläche verwiesen. Auch in der Geistes-Wissenschaft. Welche Ausbeute hat uns denn die neueste „Phänomenologie des Geistes" gegeben? Spinnengewebe. Und so tritt das arme Selbst des Menschen, der Stoff der ganzen Weltgeschichte, auch in den wissenschaftlichen Bestrebungen — ihrer Auswüchse gar nicht einmal zu gedenken — nur allzudeutlich hervor, und verräth seine größte Schwäche gerade da wo es sich am stärksten wähnt.

„Aber — wird man sagen — was geht denn alles dieß der Weltgeschichte an?" Wir antworten ganz kurzweg: was der Mensch der Weltgeschichte angeht. Die Erscheinung der Wissenschaft ist eben so gut Menschen-That, als die Erscheinung der Kunst oder der Staaten-Einrichtung. Sie gehört zum Gewebe des menschlichen Thuns und Treibens in der Zeit, also zum geschichtlichen Gewebe. Dieß ist unverkennbar, wie es unwiderlegbar ist. Sie ist ein Zug in dem großen Gemälde der Menschheit; und zwar ein höchst bedeutender. Ein eben solcher Zug ist die täglich mehr und mehr sich vervollkommende Entwickelung der sogenannten mechanischen Künste, so wie der Erfindungen in dem ganzen Gebiet der Technologie überhaupt. Engländer, Franzosen, Amerikaner, die Deutschen nicht ausgeschlossen, sie wetteifern mit einander, um sich auf diesem Wege, so zu sagen, zu Herren der Elemente und Kräfte der Natur zu machen. Zwar hat es zu allen Zeiten und unter allen Völkern, nach Maßgabe ihrer übrigen Verhältnisse, mehr oder weniger bedeutende Erfindungen gegeben: allein nie hat sich der Geist der Entdeckungen und neuen Combinationen so rege und mit solchem Erfolg thätig gezeigt, als in unserer Zeit; und es will scheinen, als ob diese Regsamkeit und Betriebsamkeit sinnreicher und erfinderischer Köpfe in kurzer Zeit dergestalt in das allgemeine Leben eingreifen werde, daß sogar die Existenz der bürgerlichen Gesellschaft in ihren mannichfaltigen Beziehungen, durch den Einfluß jener gesteigerten Bestrebungen, einer eigenen Regeneration entgegengehen möchte, einer gewissen Emancipation nicht blos von der Natur, sondern, wenigstens in der Einbildung, von einem höheren Walten selbst. Denn jemehr der Mensch auf eigenen Füßen

stehen lernt, desto mehr dünkt er sich unabhängig und ein souveräner Herr zu seyn. Von welchem historischen Einfluß eine solche Umwandlung seyn könnte, wagen wir zwar nicht zu bestimmen; aber nicht unwahrscheinlich ist es, daß durch sie eine neue Aera vorbereitet, ja vielleicht geschaffen werden könnte. Ob zum Vortheil oder Nachtheil des Menschengeschlechts, würde die Zukunft lehren.

Was ist denn nun, nach Allem diesem, der Gesammt-Inhalt der Weltgeschichte? was ist ihr Kern, ihr innerstes Mark und Wesen? That, menschliche That, und nichts als menschliche That, diese aber immer nur ausgehend vom Selbst, und zurücklaufend in das Selbst, auf mancherlei Stufen, in mancherlei Richtungen, in mancherlei Formen, deren einige sogar den Charakter des Selbst zu verläugnen scheinen, und dennoch, in innerster Tiefe, an sich tragen. Das Selbst aber ist der unzweideutige Bürge des Abfalls, der Gott-Entfremdetheit. Allein so fremd klingt diese Aeußerung in dem Reiche des Selbst, in dem Welt-Reiche, daß, wer sie wagt, von der Welt und ihren Freunden dem Tollhäusler gleich gesetzt wird. Auch ist es nicht möglich anderer Meinung zu seyn, so lange der Welt-Geschichte keine heilige Geschichte gegenüber steht, welche die einzige, die echte, die berufene Richterin jener ist. Jedoch um sie dafür anzuerkennen, ist es nöthig, sich über die Welt selbst zu erheben; was nicht Jedermanns Sache ist. Wir werden in der Welt, und wie es scheint, und fast allgemein dafür gehalten wird, für die Welt geboren; und so bleibt die Welt und ihr Interesse für die, welche beiden huldigen, der Maßstab für alle Ansichten, Urtheile, Bestrebungen, welche sich als gegen-

weltliche gern hervorthun möchten. Eine Thatsache, welche sich ein- und hindurch-drängen wird, so lange es noch eine Welt, so lange es noch eine Zeit, so lange es noch eine Geschichte giebt.

Werfen wir nun noch einen Blick der Uebersicht über das Gewirr des menschlichen Thuns und Treibens in der Weltgeschichte, wie wir dasselbe nach den verschiedenen Aeußerungen menschlicher Thätigkeit angedeutet und überall auf den Brennpunkt des Selbst zurückgeführt haben, so begegnen uns zur Lösung des Räthsels dieser Geschichte die zwei bekannten und bereits flüchtig berührten Fragen: ist die Weltgeschichte ein bloßer Kreislauf von Begebenheiten? oder führt die Geschichte zu einer letzten Entwickelung, zu einem höchsten Ziel? Bestimmter lassen sich beide Fragen so ausdrücken. Die erste: Theilen die Völker, gleichsam als Zeitgewächse, lediglich das Loos der übrigen Pflanzen, die nach dem festgestellten Wechsel der Jahreszeiten entstehen, blühen, vergehen? Die zweite: Entwickelt sich das Menschengeschlecht, in aufsteigender Linie oder Progression, zu der Realisirung einer höchsten Idee, zu einer bestimmten Vollendung? Die erste dieser Fragen scheint die Erfahrung, die zweite die Vernunft zu bejahen, so daß beide, Vernunft und Erfahrung in einem entschiedenen Gegensatze stehen, indem, was von der einen bejahet, von der andern verneint wird. Hören wir beide.

Die Erfahrung zeigt, daß Alles in der Geschichte, wie in der Natur, nur ein Kreislauf ist von Entstehen, Bestehen, Vergehen. Die Geschichte jedes Volks ist die Geschichte jedes Grashalms: ein Keimen, ein Grünen, ein Verwelken. Zwar jedes Volk keimt und grünt auf besondere

Weise, anders z. B. die Aegypter, anders die Griechen, anders die Germanen; aber das Verwelken ist überall Eins. Wohl giebt es perennirende Völker (wie Gewächse); doch auch diese reiben sich auf, nur langsamer. Und diesem Naturgesetz ist das Völker-Leben unterworfen wie das der einzelnen Menschen. Man rolle die Blätter der Geschichte zum Beweise auf! Die ältesten asiatischen Reiche, Assyrien, Babylonien, Medien, Persien, gingen, wie Gestirne, eines nach dem andern auf und unter. Ihnen folgte Aegypten, das nur noch in seinen Pyramiden, Hieroglyphen und Mumien lebt. Nun erschien Griechenlands Blüthe. Seine Städte wurden zu Staaten; und Ein Staat, Macedonien, verschlang sie alle. Jetzt lebte Alexanders Weltherrschaft auf, um mit ihrem Begründer zu sterben. Abermals steigen sofort am Himmel der Geschichte zwei große, aber feindliche Sterne auf: Rom und Carthago. Beide haben gleiches Schicksal: beide gehen unter, die Eine früher, die Andere später. Und wie Rom, so das ganze auf Roms Trümmern gebaute Mittelalter, mit seiner Hierarchie, seinem Feudalsystem, seinem Ritterthum, seinem Faustrecht, seiner scholastischen Philosophie. — Nur in Schattenbildern von Sagen lebt noch die Herrschaft der nordischen Seekönige, überhaupt der Normannen; und eben so die Herrschaft der Araber, der Mauren, in Europa, so wie in Asien das Kaliphat. Längst abgewelkt ist die Blüthe der italienischen Republiken. Aus Einer Hand in die andere ist der Welthandel gegangen. Venedig lebt nicht mehr, nicht mehr der Hanseatische Bund, nicht mehr Spaniens Gewalt und Portugals, nicht mehr die Macht der Niederlande. Auch für England scheint die Zeit zu nahen, wo es nicht mehr Gebieterin der Meere seyn

wird. Aber Alles dieß hat doch seine Geschichte. Allein Amerika und Süd-Indien, Afrika (Aegypten und das alte Aethiopien ausgenommen) und Nord-Asien, endlich die Polar-Länder, nur vegetirende Völkerschaften lebten und leben in diesen weiten Erdstrichen. Und was zuletzt die Hindus, die Chinesen, die Thibetaner betrifft, so sind sie sämmtlich, so zu sagen, lebendige Stereotypen. So lehrt denn die Erfahrung, daß Alles auf dieser Welt nur eine Weile dauert, und daß Alles eitel ist. Uebrigens ist über die ganze Erde hin und durch alle Zeiten, wie schon früher bemerkt worden, an Einheit und Zusammenhang des Geschichtslebens der Völker nicht zu denken; und das Letzte, was die Erfahrung lehrt, ist: daß die Völker stets durch Sprachen, Sitten, Verfassungen, Gesetze, selbst durch Religion getrennt und geschieden bleiben.

Hören wir jetzt was von der Vernunft, oder vom Standpunkte der Idee aus, über die Geschichte geurtheilt wird. Die Erfahrung und ihre Lehre — heißt es von diesem Standpunkt aus — ist blos der Stoff, den die Vernunft zu behandeln hat, um die Einheit des Geistes damit zu verbinden. Die Vernunft findet in einem ewigen Kreislaufe der Dinge nicht nur keine Befriedigung, sondern sogar einen Widerspruch. Die Aufgabe der Vernunft für alle Zeiten ist Einheit, Harmonie des Mannigfaltigen. Nun lebt die Vernunft in der Geschichte: denn Vernunft ist der Charakter der Menschheit. Folglich muß auch das geschichtliche Völker-Leben sein Ziel in Einheit und Zusammenhang, Harmonie und Eintracht, wenigstens nach vollendeter Geschichts-Entwickelung finden; in diesem Stück allerdings vergleichbar dem Pflanzenleben, welches sich, (auch nach der Ver-

nunft=Idee) aus dem Samenkorn zur Frucht entwickelt, so daß auch bei diesem Leben nicht das Vergehen, sondern vielmehr die Vollendung und Fortdauer als letztes festgehalten werden muß. Wie nun die Perioden des Pflanzenlebens sich den Perioden des einzelnen Menschenlebens anschließen, (der Kindheit, Jugend, dem reifen und dem Greisen=Alter,) so auch denen des Völkerlebens. Wir wollen das letztere nach diesen Perioden verfolgen, und demnach sechs Perioden des geschichtlichen Lebens aufstellen: die Knospenzeit, die Blüthenzeit, den Frucht=Ansatz, die Frucht=Ausbildung, die Frucht=Reife und den Frucht=Abfall. Zunächst ist, vom jetzigen Standpunkte aus, zu bemerken, daß die Entwickelung des Völkerlebens, wie die Sonne, wie der Tag, von Osten nach Westen schreitet. Demnach ist der erste Blick auf den Orient zu werfen. In ihm ruht die Menschheit, besagter Maßen, noch in der Knospe, alle ihre Kräfte sind noch in gemeinsamer Verschlossenheit befaßt, die darum Einheit ist: Einheit in der Erscheinung der Religion. In dieser sind noch Staat, Kunst, Wissenschaft eingeschlossen, und zu Einem Leben vereinigt, doch so, daß wenigstens die Andeutung künftiger Sonderungen gegeben ist. Der eigentliche Blumenboden der Knospe ist das religiöse Indien; um dasselbe herum die Kunstpracht von Babylonien, die Herrschermacht von Persien, und Aegyptens Wissenschaftlichkeit. Der allgemeine Charakter des Orients ist übrigens der des kindlichen Alters: Gefühl und Phantasie, das erste frische Leben bezeichnend. Zweitens. Seine Blüthenzeit feiert das geschichtliche Leben in Griechenland. Hier entfaltet sich das ursprünglich Eine Leben in Religion, Staat, Kunst und Wis-

senschaft, so daß sich die letzteren drei im Laufe der Zeit immer mehr von der ersteren ablösen und gesondert und unabhängig ausbilden. Und dieß um so mehr, da unter allen Regierungsformen die Freiheit das Ideal der Griechen war. In diesem Jugendalter der Menschheit war Phantasie und Verstand vorwaltend. — Drittens. Die Zeit des Frucht-Ansatzes ist die Römerzeit. Aus ursprünglicher Freiheit zu Gesetz, Kraft und Herrschaft erstarkt, kurz zum Welt-Staat entwickelt, hat Rom nur eine Staats-Geschichte; und im Laufe der Zeiten ist es nicht das Königsthum, nicht die Republik, nicht die Aristokratie, nicht der Despotismus, was da herrscht, sondern die ewige Roma. Verstand und Wille bezeichnen das beginnende reife Alter der Menschheit. — Viertens. Allein nun tritt auch die Zeit der Frucht-Ausbildung ein: das Mittelalter. Der Staat ist noch sein Grund. Allein das Zerfallen des Staats in entgegengesetzte Elemente, (in das orientalische und occidentalische Kaiserthum,) und der Kampf dieser Elemente führt die neue Aera herbei. Das Ende des Kampfes ist Auflösung; und wie in der Natur, so hier, ist Auflösung der Anfang neuer Gestaltung. Neu erzeugt, gleichsam aus der Asche der ersten, geht eine zweite Roma hervor: ein Kirchen-Staat, dessen Scepter der Glaube, dessen Gebiet die Millionen Barbaren-Seelen im neuen Europa sind, die der alten Roma den Untergang brachten. Selbständigkeit hieß der Charakter der Hierarchie. Der Glaube war ihr Grund und Boden. Und dieses tausendjährige Geschichtsleben ist wahrhaft das Mittel-Alter der Menschheit zu nennen. Es hätte keinen passenderen Namen finden können. — Fünftens. Jetzt tritt

uns die Zeit der Frucht-Reife entgegen, die mit einer abermaligen Spaltung, aber von ganz anderer Art als die vorige, beginnt: nämlich mit einer Kirchen-Spaltung, die in einen entschiedenen kirchlichen Gegensatz (Katholicismus und Protestantismus) auseinander getreten ist. Ein Rechtshandel, der noch bis auf diese Stunde im Gange ist, aber schwerlich in dem Gebiet der Kirche ausgeglichen werden dürfte. Wie aber überall, wo Gegensätze ausgeglichen werden sollen, jeder derselben ein Element besitzen muß, welches er mit dem andern gemein hat, so auch hier. Es ist das politische Element, welches dem Protestantismus so wenig fremd ist als dem Katholicismus. Die Politik demnach enthält das ausgleichende Princip beider entgegenstehender Partheien. Daß sich Niemand an diese Aeußerung stoße! Die wahre Politik, (die bis jetzt freilich noch nicht zum Durchbruche gekommen ist,) hat zum Ziel die Herrschaft des Gesetzes. Nun ist das Gesetz nicht blos der Vernunft verwandt, sondern es ist ihre eigenste und wesentlichste Erscheinung. Die Vernunft hinwiederum ist nicht blos der Religion verwandt, sondern sie ist die Seele der Religion. Europa, dermalen der Brennpunkt der Menschheits- oder Vernunft-Entwickelung, hat also in dieser Zeit und für die nächsten Zeiten die Aufgabe, die Austilgung der kirchlichen Spaltung auf dem Wege echter Politik zu verwirklichen. Das Signal hiezu ist in der Idee des heiligen Bundes gegeben, in der größten Idee, die sich jemals die Bahn zur Wirklichkeit gebrochen hat. Mit ihrer Realisirung wird ein allgemeiner Staaten-Bund zunächst in Europa eintreten, und so die Zeit der Frucht-Reife erfüllt, oder das

vollendete reife Alter der Menschheit eingetreten seyn; wiewohl bis dahin ein Charakter des geschichtlichen Lebens immer vorwaltender wird, welcher dem des Mittelalters geradezu entgegen steht, nämlich der Charakter des Unglaubens. Ganz natürlich: da der Glaube bei diesem neuen Gestaltungs-Processe aus dem Spiele bleiben muß. Nicht als ob dem Glauben hiemit der Stab gebrochen werden sollte — wie hiezu auch immer Einzelne anstreben mögen — sondern weil der Glaube in diesem Falle nicht als Vermittler anftreten kann, aus dem schon angegebenen Grunde. — Nach dieser fünften geschichtlichen Metamorphose der Menschheit steht dann nur noch die sechste und letzte zu erwarten: nämlich die Zeit des Frucht-Abfalls. Diese Zeit wird natürlich die des hohen Alters der Menschheit, oder des Alters der Weisheit seyn, wo es kein Zerfallen, keine Spaltung, keinen Kampf mehr geben, sondern Alles nach letzter, höchster Einigung und Einheit streben wird. Mit dem Staaten-Bunde der alten Welt wird der Staatenbund der neuen Hand in Hand gehen, und Europa und Amerika werden die Kern-Punkte (Crystallisations-Punkte) seyn, an welche die ungeordnete Menschenmasse der übrigen Welttheile allmälig zur Ordnung, Einheit, Verbrüderung anschießen wird, gezogen durch die magnetische Kraft der Mittelpunkte. Amerika wird Süd-Indien oder Polynesien in sich aufnehmen; und von Europa aus wird Asien und Afrika in das Ganze eingehen. Dann wird die Aufgabe des Menschengeschlechts auf der Erde gelöst seyn, dann wird das Reich der Freiheit durch Vernunft das allgemeine Reich seyn; das früh entflohene goldene Zeitalter wird zurückkehren. Und wie dessen erstes Er-

scheinen die Religion der Unmündigen war, so wird seine Wiederkehr die Religion der Mündigen seyn.

So treten Erfahrung und Vernunft gegen einander auf. Wenn nun auch die Vernunft, bei Aufstellung dieses Gemäldes der Zeiten, die Phantasie in ihren Dienst genommen hat, so ist es doch erfreulich, die Geschichte zuletzt einem heiteren Ziele zugeführt zu sehen, dessen Wunsch, ja, dessen Ideal, wenn auch nur dunkel und wie im Traume, in der Brust eines jeden Menschen lebt. Nur Schade daß es diesem Vernunftgebäude an dem Grund und Boden fehlt, welcher allezeit die Erfahrung ist. Wohl hat der Orient früher geblüht als Griechenland und Rom; allein das Orientalische Geschichts-Leben, — welches übrigens für uns in aller Hinsicht ein untergegangenes ist — es hängt durchaus nicht mit dem griechischen und römischen zusammen, wie die Knospe mit der Blüthe und Frucht. Keines geht dem andern etwas an. Und so auch späterhin. Jede Zeit, jedes Land trägt seine besondere Frucht; und es ist nur einseitig wahr, daß sich eine Zeit aus der andern entwickele: denn es treten stets, um das Geschichtsleben einer neuen Generation zu bilden, neue geschichtliche Elemente hinzu, man weiß selbst nicht woher sie kommen. Ohne den zeitigen Winter von 1812 stände vielleicht Napoleon's Thron noch. Kurz, das was man Zufall nennt, vereitelt alle geschichtliche Prognostica. Der Zufall, oder was ihm zum Grunde liegt, macht daß an keine organische Bindung und Bildung in der Geschichte zu denken ist, und wenn sie von der Vernunft selbst dictirt würde. Daher behält die Erfahrung Recht, die uns zeigt, daß in der ganzen Welt-Geschichte kein Zusammenhaug ist, oder daß jeder scheinbare Zusammenhang

durch zerstörende Elemente bald wieder gelöst wird. Und wer kann der Erfahrung widersprechen? Genau genommen zeigt uns das Licht der Vernunft nur, wie dunkel und verworren es in der Welt-Geschichte ist; oder noch bestimmter: an der Harmonie, die in dem Wesen der Vernunft liegt, erkennen wir, wie an einem sicheren Maßstabe, welche Dissonanz in der Welt-Geschichte ausgesprochen ist, die aus ihr selbst nie gelöst worden ist, noch gelöst werden kann, weil die Kraft, aus welcher die Weltgeschichte hervorgeht, die Kraft des Selbst, von Hause aus eine trennende Kraft ist, so daß ein jedes Selbst (Individuum oder Staat, gleichviel;) nur sich selbst befreundet ist, aber jedem andern Selbst feindlich gegenüber steht. Weshalb denn auch die erst vor kurzem, und zum erstenmal in der Geschichte, ausgesprochene große und herrliche Idee eines heiligen Bundes, durch das Princip der Weltgeschichte selbst zur Unausführbarkeit verurtheilt wird. Glücklicher Weise aber steht die Weltgeschichte mit sammt ihrem Princip (dem Selbst) unter einem höheren Princip, dem sie nur als Basis dient; wie wir dieß schon früher angedeutet haben, und nun des Weiteren zu zeigen uns anschicken.

V.

Nähere Betrachtung der heiligen oder Offenbarungs-Geschichte.

Die Einheit, welche der Weltgeschichte mangelt, als die im Gegentheil im Selbst das stets neu erwachende Princip der Trennung besitzt, diese Einheit ist bereits, (III.) als Werk der göttlichen That, in der Idee der Erlösung aufgestellt worden, eine Idee, welche das reine Gegentheil der menschlichen That in der Geschichte, nämlich des Abfalls, ausdrückt. Was der philosophische Geschichtsforscher so gerne in der Weltgeschichte gefunden hätte: organisches Wachsthum, einem idealen Ziele entgegen, das steht uns in der sich verwirklichenden Idee der Erlösung unabweisbar vor den Augen. Denn diese göttliche That entwickelt sich in der Geschichte vor unsern Augen wie ein Baum, und zwar ein Baum des Lebens, aus einem Kerne und Keime zum Stamme und Wipfel. Hier bemerken wir ein wahrhaftes Vorschreiten; und es ist bei der Entwickelung der Erlösungsgeschichte, als ob die Zeit gezwungen worden wäre, einen von dem gewohnten entge-

gengesetzten Lauf zu nehmen, nämlich nicht abwärts, nach dem Meere der Vergangenheit hin, sondern aufwärts, der ewigen Zukunft entgegen. Wie uns die Weltgeschichte ein beständiges Vergehen darstellt, so die heilige, der wir sofort den Namen der Offenbarungs-Geschichte vindiziren wollen, ein immerwährendes Werden. Zwar auch in der Weltgeschichte scheint sich Etwas zu entwickeln; aber es ist eben nur Schein: es ist die Entwickelung des Untergangs. Und auch die Begebenheiten der heiligen Geschichte scheinen nur vorüberzugehen um wieder zu verschwinden. Aber auch dieses ist nur Schein: nur das Unvollkommene verschwindet hier um dem Vollkommenen Raum zu lassen. So verschwindet das Gesetz der Zucht, um dem Gesetz der Liebe Platz zu machen. So löset sich das weltliche Volk Gottes, das Volk der Israeliten, auf, um die Menschheit selbst zu einem geistlichen Volke Gottes zu gestalten. So löset sich überhaupt der alte, für die Zeit geschlossene Bund auf, um einen neuen ewigen an seine Stelle treten zu lassen. Wie sollte auch, wo Göttliches erscheint, das Erscheinende den Keim der Verwesung in sich tragen? Gott ist das Leben, und wenn und wo er sich offenbart, kann er nur Leben offenbaren. Deshalb haben wir oben das wie aus einem Keime sich entwickelnde Erlösungs-Werk einen Baum des Lebens genannt. Ja, Leben ist es, was Gott in der Geschichte aus sich offenbart; und Offenbarung muß die Geschichte heißen, in welcher das göttliche Leben erscheint. Denn wiewohl Gott das Licht selbst ist, und folglich auch an sich selbst offenbar, so ist er es doch nicht für uns, so lange wir eben in der Finsterniß sitzen; wie dieß dem ganzen Heiden-

thume widerfahren ist. Könnte der Mensch Gott ohne Offenbarung erblicken, so würden ihn auch die Heiden erkannt haben. Dem ist aber nicht also; sondern, genöthiget ihn zu suchen, und zwar theils mit äußerer Nöthigung durch die Werke seiner Macht, theils mit innerer durch die Stimme des Gewissens, haben sie ihn doch nicht gefunden, sondern, statt des wahren, wesentlichen und lebendigen Gottes, Dingen, Bildern, oder auch Ideen göttlichen Gehalt und Werth beigelegt und sie demgemäß verehrt. So wie aber Gott nicht in Tempeln wohnt, die von Menschenhänden gemacht sind, so wohnt er auch nicht in Gedanken, die vom Menschengeiste gedacht sind; sondern „Gott wohnt in einem Lichte, dazu Niemand kommen kann;“ und ohne daß er selbst aus diesem Lichte heraustritt, um die Finsterniß zu erleuchten, kann ihn auch Niemand erkennen. Demnach ist die göttlich-geschichtliche That, von der wir reden, göttliche Offenbarung. Oder ist das Werk des Erlösers auf Erden Menschenwerk? und ist Menschenwerk die Summe der Vorbereitungen zur Erscheinung des Erlösers? oder ist Menschenwerk die so wunderbar begonnene und fortgeführte Verkündigung seines Worts, und der feste Bestand, ja, die sich immer mehrende Ausbreitung seiner Kirche oder Gemeine? Es giebt allerdings Leute, und leider in unsern Tagen nur zu Viele, die in Allem diesem nichts Göttliches sehen, ja denen überhaupt entweder nichts göttlich, und folglich auch nichts heilig, sondern Alles natürlich, oder im Gegentheil, denen Alles göttlich ist, was nur immer in das Daseyn tritt; was denn auf dasselbe hinauskommt. Diese geben sich entweder gar nicht die Mühe, einen Blick auf die göttlich-geschichtliche Offenbarung zu

werfen, wie sie in den Büchern der Geschichte verzeichnet ist, die wir die heilige Schrift nennen, sondern sie betrachten dieses Buch der Bücher wie eine Sammlung alter Mährchen, nur nicht so unschuldig wie ein Mährchenbuch, sondern in der Absicht zusammengeschrieben, um den Menschen die Wahrheit zu entrücken und durch Erfindungen, durch Fabeln, welche der Unsinn selbst sind, die Leichtgläubigen zu betrügen und unter den Gehorsam des blinden Glaubens gefangen zu nehmen, weil sie dann um so zahmer sind. Oder sie wenden allerdings große Aufmerksamkeit auf die heilige Schrift, aber nur um sie zu ent=heiligen, d. h. um sie ihrer Göttlichkeit zu entkleiden und sie zum Menschenwerke zu stempeln, und alles Wunderbare in ihr in den Kreis des Natürlichen herab zu ziehen. Sie sind nur dem Scheine nach verschieden, diese zweierlei Feinde der Offenbarung: denn sie sind in der Meinung einig, welche die Hauptsache ist: daß es keine göttliche, wenigstens keine göttlich=geschichtliche Offenbarung giebt noch geben kann, sondern wenn ja etwas so genannt werden sollte, lediglich eine Offenbarung in der Natur und im Menschen selbst. Verschieden sind sie nur darin, daß der erste Gegner offen und frei das Heilige mit Füßen tritt, der zweite es versteckter Weise aus dem Wege zu räumen sucht, dem Vorgeben nach nur um die Wahrheit bekümmert. Beide Arten von Gegnern haben keinen Sinn für das Heilige; und jeder Beweis vom Gegentheil ihrer Behauptung ist für sie verloren. Es ist kein bloßer Irrthum, der hier zu berichtigen wäre: sondern es ist eine Abneigung, die, wie Alles dergleichen, blind und taub gegen jede Belehrung ist. Es ist demnach bei solchen Leuten das Herz, welches sich der Anerkennung

einer göttlichen Offenbarung widersetzt; und wer solche Menschen anderer Meinung machen wollte, müßte erst ihr Herz ändern. Nun kann man aber sagen: „wie kann denn das Herz sich einer göttlichen Offenbarung widersetzen? muß es denn nicht gerade das Herz seyn, dem an einer solchen Offenbarung gelegen, dem sie auf das freundlichste willkommen seyn muß? denn eine solche Offenbarung kann ja nur Gutes, Erfreuliches, Angenehmes bringen; (fröhliche Botschaft, Evangelium;) und wonach sehnt sich denn das Herz als nach dem Angenehmen?" Hier stehen wir bei dem großen Lebens-Räthsel, welches eben auf dem natürlichen Standpunkte menschlicher Betrachtung nicht zu lösen ist. Hier offenbart sich die dem Menschen eingeborne Abneigung gegen das Gute auf das deutlichste. Aber gerade dieß ist es, was Leute von jener Sinnesart nicht zugeben wollen. Nach ihnen lieben die Menschen nicht nur das Gute, und suchen und wollen es, sondern sie sind auch gut, und nur Unvollkommenheit aus Irrthum oder Schwachheit ist es, was sie drückt. Sie bedürfen daher blos der Belehrung; und die Bekehrung, d. h. (in ihrem Sinne) die Aenderung der Ansicht, kommt dann ganz von selbst. Diese Ansicht vom menschlichen Wesen fließt ganz aus derselben Quelle wie die oben ausgesprochene Ueberzeugung von der Unstatthaftigkeit göttlicher Offenbarung, nämlich — und wir dürfen hier nicht schonen — aus einem verderbten Herzen. Es ist der in sich selbst gleichsam eingefleischte, der in sein Selbst versunkene, der einer herrschenden Selbstigkeit hingegebene Mensch, der so spricht. In dieser seiner Selbstigkeit fällt es ihm gar nicht ein, sein eigener unpartheiischer und strenger Richter zu werden, son-

dern im Gegentheil findet er, befangen wie er ist, gar nichts an sich auszusetzen, sondern ist auf höchst behagliche Weise mit sich zufrieden. Wenn er nur wenigstens das Gewissen zu Rathe zöge! Dieses würde ihm sagen, wie weit er hinter den Forderungen der Vernunft, oder bestimmter des heiligen Lebensgesetzes, welches eben im Gewissen ausgesprochen wird, zurück ist. Dann würde er nicht blos auf seine Mangelhaftigkeit, sondern auf die wirkliche Verderbtheit seines Herzens, durch welche er das Gute nicht will, aufmerksam werden; kurz, dann würde er anfangen das Heilige zu einem Gegenstand seiner Betrachtung zu machen, und aufhören blos auf sein Selbst zu merken und diesem, und nur diesem, eine gleichsam, ja eine wahrhaft, göttliche Verehrung zu zollen. So lange er aber dieses nicht unterläßt, ist er nicht blos selbst unverbesserlich, sondern auch nicht einmal eines bessern zu belehren. Dieß sieht nun wohl Der klar und deutlich ein, welcher, empfänglich für göttliche Belehrung, und durch sein Gewissen geleitet, auf dem Standpunkte der Selbst-Erkenntniß steht: allein solchen Leuten, wie den eben genannten, ist die Selbst-Erkenntniß verborgen, und darum ist alle Mühe sie zu besserer Ueberzeugung zu bringen, umsonst. Man kann sie blos für Andere zeichnen wie sie sind, und Andern erklären warum sie so sind und nicht anders seyn können, so lange keine Aenderung in ihrem Innern vorgeht.

Wir haben uns darum so lange bei diesem Controverspunkte aufgehalten, weil seine Auseinandersetzung allein den Aufschluß giebt, warum so viele der göttlichen Offenbarung, wenigstens in dem Sinne, in welchem wir sie anerkennen, entgegen sind. Das Herz Dessen muß vorbereitet seyn,

dem das Licht der göttlichen Offenbarung, gleich der Morgensonne, aufgehen soll. Empfänglichkeit für solche Offenbarung muß im Herzen vorhanden seyn, sonst findet kein Erweis derselben einen Eingang. Und diese Empfänglichkeit heißt Glaube. Vom Glauben haben die Wenigsten einen wahren und klaren Begriff. Wir werden diesem hochwichtigen Gegenstande einen ganzen Abschnitt widmen, da er längere Betrachtung eben so verdient wie bedarf. Für jetzt nur so viel, daß ohne Glauben, ohne willige und freie, ohne gänzliche Hingabe des Herzens an das Vernehmen des Heiligen, auch keine Anerkennung göttlicher Offenbarung möglich ist: denn eben für den Glauben und sein Bedürfniß ist sie vorhanden. Selbst der Verstand zeigt sich bereit und willig, die Offenbarung anzuerkennen, sobald nur der Glaube die Hindernisse dieser Anerkennung aus dem Wege geräumt hat. Der Glaube ist für die Offenbarung was der Hunger für die Speisen: er macht das Verlangen nach Offenbarung rege; und ist nur einmal dieses Verlangen, diese Sehnsucht da, so bietet sich auch, mit dem Bemühen sie zu befriedigen, der Gegenstand dieser Befriedigung gleichsam von selbst dar: denn so weit ist bereits das Evangelium gedrungen, daß es, wie das Licht der Sonne, über die ganze Welt hin leuchtet. Nur wer, wie ein eigensinniges, eigenwilliges, störriges Kind, absichtlich die Augen verschließt, der wird freilich selbst am hellesten Tage den Tag nicht sehen; aber sich selbst hat er es zuzuschreiben, wenn es um ihn her finster bleibt. Dulden wir diese Finsterniß nicht um und in uns! Sie ist aber blos dadurch um uns, — wenn sie vorhanden ist — daß sie in uns ist. Sie ist in unserm Selbst, sie ist unser Selbst selbst. So wie der

Glaube in unser Herz einzieht, weicht auch die Selbstigkeit von uns. Aber gerade hier liegt der Grund, warum alle Selbstlinge Feinde des Glaubens sind. Nur Gottes Hand vermag sie zu heilen. Wer kein Feind Gottes ist, dem muß es erfreulich seyn, ihm in seiner Offenbarung zu begegnen, zu deren näheren Betrachtung wir uns jetzt wenden, nachdem wir, hoffentlich auf überzeugende Weise, den Grund dargelegt haben, warum die göttliche Offenbarung für Viele so gut als nicht vorhanden ist.

Der Einheitspunkt, das Princip der heiligen oder Offenbarungs-Geschichte, bleibt, wie gesagt, das Erlösungswerk. Auf dieses bezieht sich alle heilige Geschichte rückwärts und vorwärts. Nun kann aber Jemand, gleich beim Auslaufe dieser Betrachtung fragen: „Woran erkenne ich denn die heilige Geschichte überhaupt? wie kann ich sie von der Weltgeschichte unterscheiden? was ist ihr eigenthümlicher Charakter? Denn auch in der heiligen Geschichte sehen wir ja Thaten der Menschen, und zwar nur der Menschen; und Jesus selbst war ja ein Mensch! Was ist es also, das diese Thaten von den andern menschlichen Thaten unterscheidet?“ Eben das Heilige ist es, was die Offenbarungs-Geschichte von der Weltgeschichte unterscheidet und ihren ganzen Lauf bezeichnet. Jesus war Mensch, aber heiliger Mensch, Mensch ohne Sünde: denn die Sündlosigkeit (Selbstlosigkeit) ist ja eben der Charakter der Heiligkeit. Jesus Leben war ganz seinem Vater hingegeben, sein Wille ganz und durchaus dem göttlichen, d. h., dem heiligen Willen. Wo ist ein Mensch, selbst der Tugendhafteste, in der Welt-Geschichte, der nur daran gedacht hätte daß „nicht sein Wille, nur der Wille des

Vaters im Himmel" geschehe? Christus gehört also der heiligen Geschichte an, wenn es eine solche giebt; und giebt es eine solche, so muß sich derselbe Charakter der Heiligkeit durch sie hindurch ziehen. Und so ist es auch. Die Propheten, die den Heiland der Welt verkündigten, waren keine gewöhnlichen enthusiastischen Menschen, keine begeisterte Dichter, wofür sie so oft ausgegeben werden, sondern vom Geiste Gottes erfüllte Seher, deren Mund nur heilige Worte redete, Worte, zermalmend den Sünder, und aufrichtend die nach Gerechtigkeit Strebenden und das Heil des Herrn Hoffenden. Oder reden sie etwa überall oder irgendwo von einem irdischen Interesse? oder gar von sich selbst? von ihrem Selbst? nur des heiligen Gottes sind sie voll und seiner herrlichen Offenbarung im Strafen sowohl als im Segnen. Denn Gott straft die Sünder, und segnet die Gerechten, die in seinen Wegen wandeln. Hat ihre Rede einen andern Sinn, einen andern Zweck? ist sie demnach nicht heilige Rede, und Rede lediglich vom Heiligen und den Erweisen seiner Macht und Kraft? So gelangen wir rückwärts und über David, „den Mann nach dem Herzen Gottes," in dessen Psalmen nur ein heiliger Odem weht, eine innige, vertraute Gottes-Nähe waltet, bis auf Moses „den Mann Gottes." War Moses sein eigener Herr, oder nicht vielmehr und durchaus „der Knecht Gottes?" Redete nicht die Stimme Gottes aus ihm? oder war etwa Moses Wort nicht heiliges, göttliches Wort? Man sehe auf die von ihm ausgesprochenen Gebote. Sind sie nicht alle gegen die Sünde gerichtet? sprechen sie nicht alle den heiligen Willen Gottes aus? Die Kraft, durch welche Moses den Herrn verkündigte, zermalmte sie nicht

das sündige Wesen? war sie also nicht heilige Kraft? ging sie nicht lediglich darauf hin dem Herrn ein Volk zu bereiten, ein auserwähltes, heiliges Volk? Und dieses Volk, wo stammte es her, von welchem andern Ahnherrn, als von dem Manne, mit welchem Gott selbst seinen Bund geschlossen, dem er seinen Segen verheißen hatte, weil er „fest stand im Glauben? Abraham's Glaubens-Bewährung, oder was dasselbe ist, sein Gottes-Gehorsam, ist ein Muster für alle Zeiten. „Darum ward ihm auch sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet." In diesem Glauben war Abraham geheiliget, Gottes heiliges Eigenthum, gehörte der heiligen Geschichte an, ja, war, so zu sagen, der Stammvater der heiligen Geschichte, wie sie sich durch die Patriarchen bis Joseph, von Joseph bis Moses, von Moses bis David, von David bis Christus fortzieht. Wenn wir sagen „der Stammvater," so meinen wir den ersten irdischen Fortpflanzer der heiligen Geschichte: denn beginnen, hervorquellen, kann sie nur aus dem Heiligen selbst; und sie begann mit dem Anfange aller Geschichte überhaupt, mit dem Sündenfalle, als dessen Gegentheil, als Verheißung des Erlösers, dessen, der den über die Sünde ausgesprochenen Fluch, den Tod, aufheben sollte. Als der Strom der Sünde das erste Menschengeschlecht verschlang, da offenbarte sich der heilige, barmherzige Gott zum erstenmale wieder dem Noah, zu seiner Rettung, zur Rettung des ganzen Menschengeschlechts: denn die Rettung des Gerechten aus dem Haufen der Sünder, ist heilige That: sie hängt mit der ersten Verheißung zusammen, und ist gleichsam der Schluß der heiligen Ur-Geschichte, zugleich aber auch der Beginn

ihrer weiteren Entfaltung. Allerdings hat nun in Christus der heilige Lebens-Baum seine höchste Höhe erreicht, aber er ist darum, mit Christi Tode, nicht abgestorben, sondern angefangen hat er von da an sich über die ganze Welt auszubreiten und Früchte des ewigen Lebens über alle Geschlechter der Menschen auszustreuen. Eine neue Aera der heiligen Geschichte beginnt mit der Ausgießung des heiligen Geistes auf die Apostel; und dieser Geist hat die ersten christlichen Gemeinen gegründet, erhalten, fortgepflanzt, erweitert und das Wort vom Reiche Gottes aller Welt verkündiget. Der Strahl des heiligen Lichts zieht sich fort durch alle Zeiten bis auf den heutigen Tag, und durchdringt das unheilige und trübe Wesen der Welt wie der Sonnenstrahl die giftigen Nebel der Erde. Er selbst, dieser Sonnenstrahl, bleibt ungetrübt und bricht sich seine Bahn fort und fort in dem Gewirr der Weltgeschichte, und erhellet immer mehr das hohe prophetische Wort: „ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Die heilige Geschichte schreitet also fort wie die Sonne in ihrem Laufe; und Heiligung ist das Werk des Geistes, den Christus den Seinen hinterließ; und „heiliger Sinn und Wandel" ist das Zeichen derer die sich Christus der Erlöser sammlet als Garben zum Tage der ewigen Ernte.

Somit haben wir denn vorläufig den Charakter des Heiligen als den eigenthümlichen Charakter der heiligen Geschichte dargestellt, durch den sie sich wesentlich von der Welt-Geschichte unterscheidet und sondert. Allein wir werden an der weiteren Entwickelung der heiligen Geschichte durch Einwürfe unterbrochen, die wir erst beantworten müssen, ehe wir die Lösung unserer dermaligen Aufgabe

vollenden können. Man sagt nämlich: „Wenn nur nicht in dieser sogenannten heiligen Geschichte so viel Unheiliges vorkäme! Und wenn nur überhaupt ihr ganzes Gebäude auf einem sicheren Grunde ruhete! Die heilige Geschichte soll nach dem Sündenfalle anheben und von der Verheißung eines Erlösers ausgehen. Dieser Sündenfall aber, dieses Kindermährchen, auf welchem historischen Grunde ruht er denn? Ist nicht der ganze Anfang der mosaischen Sage reine, schlichte Volks-Poesie? Mit dieser Stütze fällt denn auch das ganze Erlösungswerk, dessen Hauptbegriff eben so wenig mit dem Begriffe eines weisen und gütigen Gottes bestehen kann als der des Sündenfalles selbst.“ Gesetzt es wäre etwas Wahres an jenem Apfelbisse, konnte ein weiser und gütiger Schöpfer die kindische Unart jener großen Kinder — denn das waren doch die ersten Menschen — mit dem Tode bestrafen? und noch mehr, konnte er gerechter Weise alle kommenden, an diesem Verbrechen, wenn es ein solches war, unschuldigen Geschlechter mit in diese Strafe hineinziehen? Man sagt: er hat sich aber auch der Sünder in seinem Sohne erbarmt, dessen Versöhnungstod die Strafe aufgehoben hat. Hat er das? nun, so hat der gerechte Schöpfer die Ungerechtigkeit der Menschen durch eine Ungerechtigkeit von seiner Seite wieder gut gemacht: denn was ist ungerechter, als den Unschuldigen für die Schuldigen sterben lassen? Und wen ließ er sterben? den eigenen Sohn! Widerspruch auf Widerspruch! Gott einen Sohn! und einen Sohn der sterben kann! und ein Gott der versöhnt werden, und erst Blut sehen, und das Blut seines unschuldigen Sohnes sehen muß, ehe er versöhnt werden kann! Sind dieß nicht eitel abentheuerliche, ja gräßliche Vorstellungen? Und diese Reihe unwürdiger

und fabuloser Widersprüche soll das Princip einer heiligen Geschichte seyn? Und abgesehen davon, daß ein zorniger, ein blutdürstiger Gott unmöglich ein heiliger Gott seyn kann, und blos auf das gesehen, was wirklich geschehen ist: kann denn eine Geschichte, durch welche sich so vieles Unheilige hindurchzieht, so daß es auf das innigste mit der Geschichte selbst verwebt und gleichsam verwachsen ist, kann sie eine heilige Geschichte seyn? Man betrachte doch einmal diese heiligen Männer sammt und sonders, von den Patriarchen an bis auf die Apostel, man betrachte sie genau, und nenne sie dann noch heilig! Erscheinen nicht die Erzväter alle drei in der mosaischen Erzählung als Lügner und Betrüger? Und die Söhne Jacobs, die ihren Bruder verkaufen, was für heilige Männer sind sie! Der unkeuschen Schändlichkeiten, z. B. eines Onan, eines Juda gar nicht zu gedenken. Und jener große Moses, war er nicht ein Mörder? rief er nicht selbst die Israeliten zum Morden auf? Und dann jener David, jener Mann nach dem Herzen Gottes, mit seinem zügellosen Gelüst, zeigte er sich als einen Heiligen? Kurz, nicht blos Schwäche und Gebrechlichkeit, sondern Schlechtigkeit finden wir überall in dieser heiligen Geschichte. Oder war vielleicht der Neid etwas Heiliges, mit dem sich selbst die Schüler Jesu den Platz in seinem Reiche streitig machten? war es der Verrath des Judas Ischarioth? war der Großsprecher Petrus ein Heiliger, als er sich verfluchte, und schwor, er kenne den Menschen nicht, den er so lange seinen Herrn und Meister genannt hatte? war das ein Act der Heiligkeit, als sie Alle, Alle ihren Freund und Lehrer verließen? Von der Schlechtigkeit des

heiligen israelitischen Volks überhaupt, von welcher das ganze alte und neue Testament voll ist, gar nicht zu reden. Wer endlich in der, auf die Apostel-Geschichte folgende, Kirchengeschichte eine besondere Heiligkeit suchen wollte, der würde, nach allgemeinem Zugeständnisse, nur karge Ausbeute finden. Nun also, wie viel bleibt denn noch Heiliges an dieser heiligen Geschichte? Daß nicht hier und da, oder auch zum öfteren, schöne, edle, große Züge in ihr hervortreten, wer wird das läugnen? Aber auch die Weltgeschichte hat solche Züge, hat große, edle, herrliche Charaktere, hat erhabene bewunderungswürdige Männer, und in welcher Menge! aufzuweisen; und es ist die Frage, ob sie nicht verhältnißmäßig weit mehrere aufzeigen kann als die heilige. Kurz, der Unterschied zwischen Weltgeschichte und heiliger Geschichte ist so wenig auf Wahrheit, und so sehr auf Vorurtheil und Aberglauben gegründet, daß, wer ihn noch wagen kann, in unsern Tagen, wo alle diese Dinge so klar beleuchtet worden sind, wenigstens auf Unbefangenheit und Freiheit des Geistes keinen Anspruch machen darf."

Man sieht, daß es die verschiedenen Offenbarungs-Läugner, die wir hier Alle aus Einem Munde reden ließen, nicht haben an Mühe fehlen lassen, die heilige Geschichte um ihren fleckenlosen Glanz zu bringen. Ihre Kritik trifft nicht blos die Menschen, die in der heiligen Geschichte handeln, sondern auch die Gottheit selbst. Uns liegt also eine doppelte Rechtfertigung ob. Was zuerst die Menschen der heiligen Geschichte betrifft, so giebt es unter ihnen allerdings Sünder, ja große, schwere Sünder, verbrecherische, lasterhafte Menschen; und selbst die dem Herrn Angehörigen sind oft von groben Fehlern, ja von Ver-

brechen nicht frei. „Die Menschen sind allzumal Sünder, und mangeln des Ruhms, den sie vor Gott haben sollten.“ Dieß wird selbst durch die heilige Geschichte bestätiget; und ohne Schonung, ohne Schminke, wird das Böse, wird die Sünde, selbst der Guten, in den heiligen Geschichts-Büchern aufgedeckt. Aber geschieht dieß mit Billigung, oder auch nur mit Entschuldigung? Keineswegs! Mit strenger Wahrheitsliebe stellen die Bericht-Erstatter die Sünde als Sünde, aber auch die Folgen der Sünde, dem Heiligen gegenüber, auf. Hört darum das Heilige auf heilig zu seyn? Nein, es tritt nur im stärkeren Glanze hervor, als Göttliches, das sich vom Ungöttlichen, als Gutes, das sich vom Bösen, wie das Gold von der Schlacke scheidet. Die heilige Geschichte ist gerecht: sie verdammt die Bösen dadurch, daß sie ihre Schandthaten aufdeckt; sie richtet selbst über die Guten, und giebt dadurch den Beweis, daß es der göttlichen Erbarmung bedarf. Will man sie deshalb tadeln? Sie bleibt, alles Schattens ungeachtet, den die Menschen in sie werfen, dennoch heilige, d. h. Offenbarungs-Geschichte: das Heilige in ihr ist nicht der Menschen That, und soll es auch nicht seyn, sondern die göttliche That, die Offenbarung Gottes an den Menschen und durch Menschen. Auf sie müssen wir zunächst unsern Blick werfen, und sie zunächst als das, was sie ist, zu erkennen suchen. Wenn es einen Gott, eine unsichtbare Geister-Sonne giebt, wie es eine sichtbare giebt, die uns den Tag bringt und die da Gedeihen giebt Allem was auf dieser Erde wächst und lebt; wenn dieser Gott selbst ein lebendiger Gott, und wenn er wahrer, d. h. wahrhaftiger Gott und der Inbegriff aller Vollkommenheit ist:

so kann er sich uns, seinen zu seiner Erkenntniß geschaffenen Kindern, als gütiger Vater nicht entziehen wollen: er muß sich offenbaren, oder er hat kein Vaterherz. Ist dieß aber nicht vielleicht zu menschlich gesprochen? zu wenig in der Art, in welcher allein es uns geziemt von dem Unaussprechlichen nicht blos, sondern auch von dem Unerforschlichen, dem Unbegreiflichen, folglich von dem uns durchaus Unbekannten, zu reden? Ja, Gott ist und bleibt uns unbekannt — wie dieß alle Zeiten ausgewiesen haben — wenn die Bekanntschaft mit ihm von uns ausgehen soll. Wie könnten wir zu seiner Höhe gelangen? wie ihn in seinem Reiche, in seiner innersten Behausung, in seinem geheimen Thun und Treiben belauschen? Sein Licht ist für uns Finsterniß und sein Tag für uns Nacht, weil uns das Auge fehlt in dieses Licht zu schauen uud diesen Tag zu erkennen. Muß sich aber Gott offenbaren, nöthiget ihn hiezu die Liebe zu seinen Kindern, denen er Vernunft gab ihn zu vernehmen, und Verstand ihn zu verstehen, nun, so muß er es wohl auf menschliche Weise, als menschlicher Herr und Vater thun, oder wir vernehmen ihn nicht und verstehen ihn nicht. Kurz: es giebt entweder keinen Gott, oder es giebt eine (heilige) Offenbarung dieses Gottes; und es giebt entweder keine Offenbarung, oder es muß eine der menschlichen Fassungskraft, und, wir müssen hinzusetzen: den menschlichen Bedürfnissen, angemessene seyn. Erstlich: der menschlichen Fassungskraft muß sie angemessen seyn, diese Offenbarung; folglich so beschaffen, wie man mit Kindern redet: denn der subtilste Verstand kann nichts von Gottes eigentlichem Wesen erfassen. Und so ist die einfachste Sprache Gottes zu den

Menschen, (zum Volke, zum gemeinen Haufen, in den Völkern,) die beste; und dieß ist die Kindersprache, wie wir sie in der heiligen Schrift finden, und die er durch seine Bothen zu dem einfältigsten Kinder-Volke geredet hat, weil ihn dieß am besten verstand, indem es aufs Wort glaubte, wie Kinder thun, und nicht durch Grübeleien den Sinn des Sprechenden verdarb. Zweitens: den menschlichen Bedürfnissen muß diese Offenbarung angemessen seyn. Und welches sind diese Bedürfnisse? sind sie die des Essens und Trinkens, der Kleidung und Wohnung? kurz: sind es irdische Bedürfnisse? Wir wissen daß diese alle ohne die geringste Gotteserkenntniß befriediget werden. Ueberhaupt für dieses Leben ist kein Gott nöthig bei Menschen denen es eben nur um dieses Leben zu thun ist. Aber es soll den Menschen nicht blos um dieses Leben zu thun seyn. Der Standpunkt, von welchem aus der natürliche Mensch das Leben betrachtet, ist nicht Gottes Standpunkt; und wir werden doch Gott auch eine gewisse Ansicht des Lebens zugestehen? Sollte der Werkmeister nicht wissen wozu er sein Werk bestimmt hat? Nochmals: es giebt entweder keinen Gott, oder seine Ansicht des Menschen und seiner Bestimmung gilt etwas mehr als die unsrige, von unserm kleinen Planeten, und von unsern niederen irdischen Bestrebungen aus. Ob uns nach Unsterblichkeit gelüstet, oder ob wir sie für einen Traum halten, dieß kann der allwaltenden Weisheit Gottes und dem Rathschlusse des Allerhöchsten kein Grund der Bestimmung seyn, uns Unsterblichkeit zu gewähren oder zu verweigern. Mögen wir uns mit unsern Gedanken und Phantasien erheben so hoch, oder mit unsern Trieben und Begierden erniedrigen so tief wir

wollen: dieß thut der göttlichen Regierung und Vorsehung keinen Eintrag; ihr Weg ist bestimmt (wiewohl Gottes Wege nicht unsere Wege sind;) und in seine Richtung muß Alles einschlagen. Verlassen wir also jene kleinlichen Ansichten, vermöge deren wir meinen, oder vielmehr thörichter Weise wähnen, daß es uns so geschehen wird wie wir wünschen oder muthmaßen: daß entweder mit dem Tode Alles aus ist, oder daß nach dem Tode es mit uns, oder vielmehr mit unserm unsterblichen Geiste, unaufhaltsam und nothwendig immer vorwärts geht in andere Welten, aus einem Planeten oder Sonnensysteme in das andere, mit neuen, feineren Sinnen, u. s. w. Lassen wir diese und ähnliche Muthmaßungen fahren, da nichts von dem Allen von uns abhängt, und suchen wir lieber zu erfahren was Gott über uns beschlossen hat. Nur Er kann uns dieß sagen, wenn es ihm so wohlgefällt: wir selbst vermögen mit unserer Weisheit hier nichts zu ergründen, nichts festzustellen oder zu bestimmen; wiewohl es an Anmaßung hierzu nicht fehlt. Also, um wieder zurück zu kommen auf den Punkt von dem wir ausgegangen sind: es soll dem Menschen nicht blos um dieses Leben zu thun seyn. Dieß ist Gottes Wille und eben darum, auch ohne daß der Mensch es erkennt und anerkennt, sein Bedürfniß. Und dieses Bedürfniß eben ist jetzt zunächst zu erörtern. Was sucht denn eigentlich der Mensch auf der Erde? Er sucht das Vollkommene, oder wenn ihr einen biblischen Ausdruck vergönnen wollt, er sucht den Himmel. Alle Völker haben eine mehr oder weniger deutliche Sage von einem seligen Zustande, den die Menschheit einst besessen, und dem sie wieder entgegen geht. Die Erde aber, wie sie jetzt ist, scheint nicht

zur Wiedererzeugung eines goldnen Zeitalters geeignet zu seyn: daher bei jedem Volke der Glaube an einen seligen Zustand nach dem Tode. Aber dieß ist auch bei allen Völkern eben nur ein unverbürgter Glaube, oder, wenn man will, eine Phantasie, wie z. B. die von Elysium oder Walhalla. Liegt dieser Sehnsucht des Menschen nach dem Vollkommenen ein erreichbares Ziel zum Grunde, so darf dieses nicht gleichsam in luftiger Höhe auf einer goldnen Wolke schweben: denn dieß wäre eben nichts weiter als ein Spiel der Phantasie, sondern dieses Ziel muß einen sicheren Grund und Boden haben, es muß auf eine untrügliche Weise verbürgt seyn. Diese Bürgschaft kann nur Gott geben, und er kann sie nur durch Offenbarung geben. Giebt es eine solche? Hier sind wir wieder auf dem vorigen Punkte. Blickt euch um, unter allen Völkern, zu allen Zeiten, ob ihr das Geringste vorfindet in den Geschichtsbüchern, ja auch nur in den Sagen der Vorwelt, was auf eine offenbarte Bestimmung der Menschen über diese Welt hinaus, hindeutete. Ihr findet, ihr habt nichts als das von Vielen so sehr auf die Seite gedrängte Evangelium mit Allem worauf es gegründet ist, d. h. das neue Testament in innigster Verbindung mit dem alten. Zeigt etwas anderes auf, wenn ihr könnt. Hier oder nirgend ist davon die Rede, daß es dem Menschen nicht blos um dieses Leben zu thun seyn soll, weil ihm in der That ein künftiges Leben zugesagt ist. Diese Sprache findet ihr nirgends wieder in der ganzen Welt; auch hat sie, wie ihr wohl wißt, sich fast schon über den ganzen Erdkreis verbreitet. Gottes Wille, oder was dasselbe ist: Gottes Rathschluß über das Menschengeschlecht, ist hier

vorbereitet und bildlich angedeutet durch den alten Bund; auf das deutlichste ausgesprochen und auf das kräftigste besiegelt durch den neuen. Hier ist also wirklich für das Bedürfniß der Menschen gesorgt, wenn wir uns nur auf diese Bürgschaft verlassen können. Und warum nicht? ist sie uns doch durch den Heiligen Gottes gegeben; und kann der Heilige täuschen oder betrügen? Hat nicht der wahrhaftigste Mund das Wort des ewigen Lebens ausgesprochen? Bezieht sich nicht jedes Wort Christi auf diese Verheißung? ist nicht seine ganze Erscheinung eine Verkündigung des ewigen Reichs? ein Evangelium? und hat er nicht dieses Evangelium mit seinem Blute besiegelt? und die Kraft seines Todes wiederum durch seine Auferstehung? und die Wahrheit seiner Auferstehung durch die Erfüllung seiner Verheißung, daß das Evangelium geprebigt werden solle in aller Welt, unter allen Völkern der Erde? Denn das ist wohl kein Einwurf, daß es noch große Erdstrecken giebt, deren Bewohner das Evangelium noch nicht besitzen. Wir haben ja gesehen, daß es unaufhaltsam seinen Gang geht, und sich allmälig die Nationen amalgamirt. Selbst Mohamed's Afterreligion unter so vielen Millionen muß als eine Vorbereitung zum Christenthum angesehen werden: ist doch durch diese After-mosaische Religion der Gedanke eines einigen Gottes bereits unter so viele verwilderte Völker zurückgekehrt. Aber wir dürfen uns nicht in Regionen verbreiten, die jetzt kein Gegenstand unserer Betrachtung sind. Kehren wir zu unserm Aufgabe-Punkte zurück. Nur von ihrem Mittelpunkt, nur von Christus aus, kann die Offenbarung begriffen werden, so wie sie, für uns, nur durch ihn verbürgt ist. Lassen wir jetzt die

im Unglauben Befangenen bei Seite, die selbst Christi Erscheinung nicht als einen Erweis göttlicher Offenbarung überhaupt, geschweige denn als den höchsten ansehen, indem sie, mit Lessing, „sich Alles natürlich ausgebeten haben wollen.“ Unbefangen, aber nicht ungläubig, d. h. nicht schon im Voraus gegen Alles eingenommen was Selbst-Hingabe erheischt, muß man an die Betrachtung dieser hohen Erscheinung gehen, wie sie in den Evangelisten lebendig vor uns steht, als ob sie mit uns redete, als ob sie uns anblickte, wie dort den Petrus, ja, als ob sie in unser tiefstes Inneres blickte, wie in das Innere derer, die ihn hörten. Sehen und hören muß man ihn, wie er hier lebendig vor uns wandelt, und wirkt, und spricht; und allen Worten seines Mundes muß nicht nur unser Ohr, sondern auch unser Herz geöffnet seyn: denn zum Herzen redet er, und vom Herzen will er verstanden seyn. Seine Worte sind die Ausleger seiner Thaten, wie seine Thaten die Bestätiger seiner Worte. Beides, Wort und That, ist bei ihm Eines, geht aus derselben Quelle des ewigen Lebens hervor, und führt uns darauf zurück daß Alles was er redet und thut, aus Gott geredet und gethan ist, so daß er nichts von Allem reden und thun kann, wenn nicht göttliches Wesen in ihm ist. Nur dadurch daß der Vater in ihm ist, wie Er im Vater, nur dadurch, daß Er und der Vater Eins ist, wird uns seine Erscheinung erklärbar. Man denke ihn als einen mit vorzüglichen Natur-Gaben und Kräften ausgerüsteten Menschen, als den weisesten jüdischen Lehrer, ja als den höchsten Weisen des Alterthums, und weder seine Worte noch seine Thaten stimmen mit diesem Charakter überein, sondern sein ganzes Wesen wird zu einer

Kette von Widersprüchen, ja es wird zur Fabel, zum Mährchen. Als bloßer, wenn auch noch so ausgezeichneter, Mensch, kann er nicht gesagt haben, was er, nach dem Zeugnisse der Apostel gesagt, und nicht gethan, was er, nach demselben Zeugnisse, gethan hat. Dieses Zeugniß paßt nur auf den Menschensohn der zugleich Gottes Sohn ist, auf keinen Andern. Glauben wir dem Zeugniß der Evangelisten, und wollen Christi Aeußerungen über sich selbst und seine Sendung für menschlich, Christi Wunderthaten für natürlich erklären, so spannen wir diese Zeugen auf die Folter, und nöthigen sie etwas ganz Anderes auszusagen, als sie wirklich ausgesagt haben, oder vielmehr, wir selbst verfälschen das Evangelium, wir schaffen ein ganz neues Evangelium, d. h. wir vernichten es. Glauben wir aber dem Zeugniß der Evangelisten nicht, so geht uns Christus, der geschichtliche Christus verloren: denn durch wen sonst wissen wir etwas von diesem, als durch die Evangelisten und Apostel? Woher wollen wir dann die Entstehung und Ausbreitung, so wie den fortdauernden Bestand des Christenthums erklären? Ein Gebäude, ohne Baumeister und ohne Grund, wäre ein noch viel größeres Wunder, als ein Gebäude von einem göttlichen Baumeister entworfen und auf göttlichen Grund gebaut. Mit Recht sagt der Apostel: „Wäre Christus nicht auferstanden, so wäre unser Glaube eitel.“ Und der Auferstandene, der seine Jünger das Evangelium zu verkündigen in alle Welt sandte, nachdem er sie mit dem Geiste ausgerüstet, „der von Vater und Sohn ausgehet,“ Er ist derselbe mit dem Gekreuzigten, und der Gekreuzigte ist derselbe mit dem der seinen Tod und seine Auferstehung vorausverkündigte, und sagte:

„es muß dieß Alles erfüllt werden;“ und: „dazu bin ich in die Welt gekommen daß ich mein Leben lasse zur Vergebung der Sünden.“ Er ist Derselbe, der da sagte: „Glaubet mir, daß Ich im Vater und der Vater in mir ist, wo nicht, so glaubet mir doch um der Werke willen.“ Wollen wir an aller dieser Schrift meistern und meiseln, wollen wir Menschliches an die Stelle des Göttlichen setzen, weil uns das Göttliche zu wunderbar und unbegreiflich dünkt, so haben wir freilich das Feld behauptet; aber was für ein Feld? ein ödes und wüstes, in welchem kein Saamenkorn für ein ewiges Leben ausgestreut ist. Nur das Unkraut des Unglaubens wächst freiwillig auf diesem Boden; die Frucht des Unglaubens aber ist der Tod. Denn von wem soll das Leben kommen, als von dem, der das Leben in ihm selber hat? Und wenn Er nicht hievon reden soll, wer soll denn sonst hievon etwas sagen? Und wenn ihr Dem nicht glauben wollt, wem wollt ihr denn sonst glauben? Gewiß, wie Er reden muß, so müßt ihr glauben. Und dieß ist es eben, was Er am meisten schilt, den die Bauleute verworfen haben: „den Unglauben und des Herzens Härtigkeit.“ Seyd einmal aufrichtig mit euch selbst, ihr Läugner der Offenbarung, und sagt, ob ihr nicht, wenn ihr wirklich aufrichtig seyd, das Wort, „Herzens-Härtigkeit“ für euch gesprochen findet. Ist dem so, so kehret um: öffnet das Herz um zu vernehmen was euch kein Mensch, was nur Gott eröffnen kann, und was eben deshalb durch und durch Wunder ist: denn Gott kann nur durch Wunder reden, d. h. göttlich und schöpferisch, nicht in der Form des Menschenwitzes, und nicht nach Art und Weise der Kreatur.

Darum, nicht wo ihr das Begreifliche, sondern wo ihr das Unbegreifliche findet, da findet ihr Gott. Aber ihr findet in ihm ein Unbegreifliches zu eurer Rettung, zu eurem Heil, zu eurer Seligkeit. Und hieran mögt ihr Gott erkennen. Erkennt ihn deshalb in Christo. Nochmals: Die Evangelisten haben entweder Christi Reden und Thaten, überhaupt, den lebendigen Christus, treu aufgefaßt oder nicht. Im letztern Falle, wenn also ihre Erzählung nur Dichtung ist, haben wir keinen historischen Christus: denn seine Reden und Thaten sind sein Leben. Dann aber ist das Christenthum aus Nichts — denn Dichtung ist Schein, und Schein ist Nichts — hervorgegangen. Ist dieß glaublich, oder auch nur denkbar? Im erstern Falle aber kann weder von Orientalismus, noch von Mythe die Rede seyn: denn die Erzählung ist so schlicht, so bestimmt, daß sie auch ein Kind verstehen kann. Dann aber ist Christus „Gottes Sohn, vom Weibe geboren, und unter das Gesetz gethan," und sein Werk das Erlösungs- oder Versöhnungs-Werk, d. h. Christus hat die Schuld des sündigen Geschlechts durch seinen Tod getilgt, und uns „die Stätte bei dem Vater," nämlich das ewige Leben, bereitet. Nur wenn wir die Evangelisten und Apostel so verstehen, kommt Einheit und Widerspruchslosigkeit in das Ganze, und die Offenbarung steht in ihrer göttlichen Glorie vor unsern Augen. Dann kommt Zusammenhang in das alte und neue Testament, oder vielmehr: dann erkennen wir diesen Zusammenhang, und vom Sündenfalle und der ersten Verheißung an bis auf die Erscheinung Christi und die Ausgießung des heiligen Geistes wird uns Alles zu einem Lebensquell, welcher die ganze heilige Geschichte durchströmt

und ihr Wesen ausmacht; die ganze heilige Geschichte erscheint uns dann als göttliche Offenbarung. Nun kann Gott noch so menschlich reden zu den ersten Eltern, zu den Patriarchen, durch Moses, und durch die Propheten; wir wissen: er muß sich offenbaren als strafender, und er will sich offenbaren als barmherziger Gott, und zwar das letztere in seinem Sohne, „der die Sünden der Welt trägt." Dem gläubigen Gemüthe ist dieß kein Widerspruch, sondern ein göttliches Geheimniß, dessen segensreiche Wirkungen und Folgen aber kein Geheimniß sind. Gott hat es also in seinem Rathe beschlossen; und wer will sein Rathgeber seyn? Ist es nun zu verwundern, daß er sich in der abgefallenen Welt ein Volk zum Eigenthum erwählt, aus welchem der Retter, der Heiland der Welt kommen soll nachdem die Zeit erfüllet ist? Ist es zu verwundern, daß er dieses Volk wunderbar leitet, und diese seine Leitung durch Wunder bekräftiget? Ein Wunder ist jederzeit göttliche That, auch wenn Menschen das Wunder zu verrichten scheinen: denn Gott wirkt durch sie. Sollte er dieß nicht können? nicht dürfen? nicht wollen? „Gott kann Alles was er will." Und nochmals: wer ist sein Rathgeber gewesen? Gott wählt sich seine Werkzeuge wie er will: denn er ist Herr seiner Geschöpfe. Gott kann auch Ungläubige bekehren; wie wir am Saulus sehen. Ueberhaupt aber, wir wiederholen es, kann sich Gott nur durch Wunder offenbaren. Man merke wohl was das sagen will: sich offenbaren. Die Schöpfung ist Gottes Werk, nicht Er selbst. Er selbst steht über der Schöpfung, über der Natur. Soll Er selbst also sich offenbaren, so muß dieß auf übernatürlichem Wege geschehen. Alles Uebernatürliche

aber, wenn es denn doch in der Natur erscheint — und wo will es sonst erscheinen? — nennen wir Wunder. Wenn Christus einen bereits verwesenden Todten erweckt, so ist dieß etwas Uebernatürliches, es ist kein Wunder. Und er, der das Leben aus ihm selber hat, er sollte nicht dem Todten das Leben geben können? Wenn er es thut, so ist dieß göttliche That, That aus Gott: ein Wunder. Was ist hier für ein Widerspruch? Ein Mensch offenbart sich dem Andern durch sein Thun: soll es Gott anders machen? Es ist demnach ein Beweis von Kurzsichtigkeit und Beschränktheit, wenn man Wunder läugnet, und dennoch Gott anerkennt. Es bleibt demnach dabei: die Offenbarung ist ein fortgesetztes Wunder, und in Christo ist sie vollendet. Nur der störrige Unglaube, nur die Herzens-Härtigkeit kann sich sträuben anzuerkennen, daß Gott in der Geschichte Selbst handelt, Selbst wirksam, Selbst thätig ist, daß er seine That der menschlichen That gegenüber stellt und des Menschen Uebelthat wieder gut macht. Ist dieß etwa Gottes Wesen widersprechend? Im Gegentheil: es wäre diesem Wesen widersprechend, wenn er es nicht thäte. Und so wollen wir uns denn immer in der heiligen oder Offenbarungs-Geschichte die Heil-Anstalt für die Krankheit des menschlichen Geschlechts gefallen lassen. Wir wollen es nicht verschmähen was Gott für uns gethan; wir wollen uns nicht anmaßen, auf unsere eigene Hand selig werden zu können, und noch weniger wollen wir die Seligkeit, das ewige Leben, von uns zurückweisen, da wir ja nicht wissen, ob wir nicht auf solche Weise dem ewigen Tode entgegen gehen: denn wer hat den Grund und Boden, das innerste Wesen, des Lebens

und des Todes erforscht? Ist nicht hinter uns und vor uns alles das tiefste Geheimniß? leben wir nicht ganz eigentlich mitten im Mysticismus, auch wenn wir von Mysticismus nichts wissen wollen? meinen wir denn, der Lichtstrahl, der auf die Gegenwart, auf unser Eintagsleben, fällt, reiche hin das Dunkel der Vergangenheit und Zukunft zu erhellen? O, nein! wir schiffen auf einem Ocean, dessen Abgrund uns verborgen ist, und von dem wir nur durch die dünne Scheidewand unseres leiblichen Daseyns getrennt sind, wie der Schiffer durch das leichte Fahrzeug, auf dem er schwimmt, von der grauenvollen Tiefe des Meeres. Heiterer Glaube! du sicherer Anker, den wir in den Grund und Boden der Offenbarung werfen, möchtest du doch von recht Vielen erfaßt und festgehalten werden, um in dem Meere des Unglaubens und Zweifels dem Gemüthe Ruhe und Frieden zu geben, und die herrliche Hoffnung des ewigen Lebens zu sichern, von welcher in der Weltgeschichte keine Spur zu entdecken ist.

Lassen wir jetzt zum Schluß unserer Betrachtung alle Rechtfertigung der heiligen oder Offenbarungs-Geschichte und alle Widerlegung der Einwürfe des zweifelnden Unglaubens bei Seite, und überschauen wir, nachdem es uns vielleicht gelungen ist, durch das bisher Auseinandergesetzte die Gemüther zu reiner Auffassung des Reinen und Heiligen gestimmt zu haben, mit Ruhe und Klarheit im Laufe der Zeiten die Entwickelung des Baumes, der uns die Frucht des ewigen Lebens trägt. In Kindersprache, deren Einfalt uns ihre Wahrheit verbürgt, führt der Gott-erleuchtete Seher uns die ersten Erinnerungen jener Altväter vor Augen, die ihres echten Ursprungs eingedenk waren in fortgepflanzter

Ueberlieferung von Kind zu Kindeskind. Von Moses auf Abraham, von Abraham auf Noah, von Noah auf den Stammvater der Menschen zurück gingen diese Erinnerungen. Die Söhne des Stammvaters vernahmen von ihm die Kunde des durch die erste Sünde verlornen Paradieses, den göttlichen Fluch, und die göttliche Verheißung. Wie ein Stern in der Nacht leuchtete diese Verheißung fort in Denen, die den Namen des Herrn bewahrten und aus reuigem Herzen gläubige Opfer brachten. So gelangte der Glaube bis zu Abraham, in welchem er zu höherer Entwickelung der Verheißung geprüft, geläutert, gekräftiget wurde. „In Abraham sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden.“ Welche Verkündigung! Welcher Menschen-Witz oder Wahn-Witz kann so etwas erfinden! Die Geschichte liegt vor uns. So sprach Gott zu Abraham. * Konnte Abraham

---

* Beiläufig nur auf die Frage: „Wie kann Gott mit den Menschen reden?“ die Antwort: durch die Vernunft, d. h. durch den inneren Sinn, der dem Menschen eben verliehen ist um Gott zu vernehmen, gleichsam wie ein inneres Ohr. Aber dieser Sinn darf nicht verschlossen seyn, wenn er vernehmen soll. Der aber die Sprache gemacht hat, sollte der nicht reden können? Wer sich die Möglichkeit einer Eingebung oder Inspiration denken kann, dem wird der Gedanke: Gott redet mit dem Menschen, nicht allzufremdartig erscheinen. Jene frischen, einfachen, noch nicht so wie die unsrigen, verweltlichten Gemüther waren auch Gott viel näher, und Er ihnen. Die ganze Bibel legt Zeugniß davon ab. Eine ähnliche Bewandtniß hatte es mit den Gesichten der Propheten, auch mit den Gesichten in Träumen. Wir dürfen dem Menschen eine der Vernunft verwandte innere Anschauungskraft ebenfalls nicht absprechen. Was ist denn die Phantasie? Wir müssen uns aber vorstellen, daß der

so reden? Nein! der Keim des ewigen Lebensbaumes entwickelt sich in Abraham. Die Zeit der Patriarchen geht vorüber. Der verkaufte Joseph herrscht in Aegypten und errettet seine Brüder. Alles Geschichte und Al=les Bild, gleichsam eine fortlaufende Vision oder Pro=phetie der Zukunft. So Moses und sein Werk in dem Israelitischen Volk, in dem vorausverkün=digten Segen Abraham's, des hundertjährigen, des kinderlosen, dessen Glaube durch den Unglauben seines Weibes so schön gehoben wird. Dieser Unglaube war so natürlich; er war nach Art und Weise unserer Zeit: er war menschlich. Abraham's Glaube war göttlicher Art. „Darum ward er ihm zur Gerechtigkeit gerechnet." Wie einfach, wie kindlich, und wie groß! Diese wahrhaft göttliche Einfalt, auch in der Erzählung selbst, ist rührend, Herz=bewegend, Herz=erweckend. Wer möchte nicht sich auch zum Glauben neigen? — Moses, der Held, der Er=retter, der Befreier erscheint. Er führt sein Volk seiner Be=stimmung entgegen. Kannte Er, kannte das Volk diese Bestimmung? Sie sind Werkzeuge in der Hand Gottes. Der Stamm wird groß gezogen, in dessen, schon fast erstorbenem, Wipfel, die Frucht des Lebens noch prangen soll. Auch Abraham ward hundert Jahr, ehe ihm die Ver=

Mensch, der durch den Glauben in Gemeinschaft mit Gott steht, ganz anders innerlich schaut als der durch Selbstig=keit von Gott Getrennte. Wir kennen freilich die höchsten Vermögen des Menschen meist nur in ihrer Ausartung, in krankhaften Erscheinungen unsers geistigen Wesens. Das Stimmen=Hören, das Geister=Sehen im Wahn=sinn ist von dieser Art

heißung der Nachkommenschaft erfüllt wurde. Ueberall heißt es: „Siehe Gottes Finger!“ Moses richtet eine eherne Schlange auf, gleichsam den Inbegriff aller Sünden Israels an den Pfahl aufgesteckt. Und siehe da, sie leben, indem sie auf diese Schlange sehen. Bild auf Bild, Deutung auf Deutung. Und so fort durch das ganze alte Testament, bis der Gründer des neuen, aus dem Geschlecht David, erscheint. Auch das Geschlecht David war alt, war fast erstorben, wie Abraham, als der neue Zweig aufblühete, der unverwesliche. Wie drängt sich Alles vorwärts zu der Zeiten Erfüllung! Wie schaut David, wie schauen die Propheten, das was, nein, den der da kommen soll! Die Geschichte ist gleichsam nur die Trägerin der Gesichte von der Zukunft des Einzigen, des Verheißenen, des Messias. Diese Geschichte hat keinen Sinn, oder sie ist göttliche Offenbarung. Freilich gehört ein eigener Sinn dazu, um sie, als solche, aufzufassen. Dieser Sinn heißt: Glaube; den Juden (Empirikern, die Alles mit Händen greifen wollen,) ein Aergerniß, den Griechen (Philosophen, die alles wissenschaftlich deducirt haben wollen,) eine Thorheit. — Und entwickelt sich denn dieses prophetische Gemälde in der Gestalt von Geschichte so ungestört, wie eine Pflanze ihre Wurzeln und Blätter entfaltet und nach und nach zum Stamme und Wipfel wird, und Blüthen und Früchte treibt? Nein! wenn nirgends, so zeigt sich hier Gottes Finger. Das Volk der Verheißung, so oft seinem Untergange nahe, in sich selbst getheilt und zerspalten, sich vermischend mit den heidnischen Völkern, überwunden, zerstückelt, in Gefangenschaft der mächtigsten Könige

geführt, unter andere Völker vertheilt, immer tritt es wieder — nicht durch sich selbst — zu neuem Zusammenhange engverbunden zusammen. Es kann nicht, trotz aller eigenen Schuld und fremder Gewalt, auseinander: es muß bleiben bis daß Er kommt, der Verheißene, der Vorgebildete, der Verkündigte. — Und Er erscheint, und wie? in Knechtsgestalt, in der Krippe, nur von Hirten gefeiert, wiewohl von Engeln verkündiget. — Hier ist nun für Viele der Unsrigen das wahre Gebiet der Mythologie. Wir aber sagen: warum soll es nicht Engel geben so gut es Menschen giebt? habt ihr den Grund des Menschen-Daseyns entziffert? Laßt doch die Engel reden, da wo Menschensprache nicht ausreicht! Laßt sie zu Hirten reden: denn nur die tiefste Erniedrigung ist die Offenbarung des Höchsten und ihr echter Beweis. So seht ihr an Christus selbst. Er ist nun erschienen, Der, welcher „der Schlange den Kopf zertreten sollte." Giebt es einen reineren Gegensatz als den zwischen Ihm und der Sünde? O, wie schön hängt Alles zusammen, vom Anfange bis zum Ende der Verheißung, d. h. bis zu ihrer Erfüllung! In Christus beginnt eine neue Verheißung: die Verheißung des ewigen Lebens. Und er selbst ist ihr Erfüller. Diese Erfüllung ist die Geschichte seines Lebens, seines Todes, seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Entweder alles dieß sind Mährchen: aber dann gehört auch unter diese Mährchen Gott selbst und sein ewiges Reich: oder wir haben an dieser einfältigen Offenbarungs-Geschichte die Lösung des Räthsels und die Einigung des Widerspruchs der Welt-Geschichte, als wonach wir uns, wenn wir uns recht verstehen, mit allem Ernste sehnen müssen.

VI.

Gegensatz und Gleichung der Welt- und der Offenbarungs-Geschichte.

Schon daraus, daß wir in der Weltgeschichte die Basis, in der Offenbarungsgeschichte das Princip der Geschichte überhaupt oder des Geschichts-Ganzen nachgewiesen haben, ergiebt sich, daß beide Elemente dieses Geschichts-Ganzen im Gegensatze stehen. Aber aus demselben Grunde, und weil Basis und Princip sich wechselseitig fordern, unzertrennlich sind und eben nur als ein Ganzes zu verstehen, ergiebt es sich auch, daß Welt- und Offenbarungs-Geschichte in einem Gleichungs-Verhältnisse stehen müssen, welches jetzt zu entwickeln ist. Hiezu aber ist nothwendig, daß wir vorher den Gegensatz zwischen den beiden Elementen der Geschichte rein auffassen und in seiner ganzen Schärfe darstellen; was bis jetzt noch nicht geschehen ist, da wir bisher beide Elemente nur von einander gesondert und jedes für sich betrachtet haben. Aus dieser doppelten Betrachtung aber, wenn wir sie nun gegen

einander halten, wird der darzustellende Gegensatz gleichsam von freien Stücken hervortreten, auf folgende Weise.

Erstens. Der ursprünglichste Gegensatz, in welchem gleichsam der Keim aller übrigen Gegensätze zwischen der Welt-Geschichte und der Offenbarungs-Geschichte liegt, ist der Gegensatz zwischen Welt und Gott selbst. Man hat es sich zwar, nur vor Kurzem wieder, so bequem gemacht, Welt und Gott zu identificiren, die Welt zum göttlichen, Gott zum weltlichen Wesen zu machen und ihn dadurch seines eigentlichen Wesens, d. i. seiner Heiligkeit, seiner Welt-Gesondertheit zu berauben; allein wenn nur ein heiliger Gott wahrhaft Gott seyn kann, so versteht es sich von selbst, daß eine unheilige Welt, für die wir wenigstens die Menschen-Welt anerkennen müssen, kein Theil seines Wesens seyn kann. Aber auch die Welt überhaupt, oder was wir Natur nennen, kann auf den Charakter der Heiligkeit, nur in einem andern Sinne, nicht Anspruch machen. Nämlich: Heiligkeit kann nur dem Geiste zukommen; was nicht erwiesen zu werden braucht. Nun sind wir aber, so lange wir Menschen sind, d. h. auf unserm eigenthümlichen Standpunkte, den wir nicht verlassen können, durchaus genöthiget, die Natur vom Geiste zu unterscheiden und sie ihm streng gegenüber und entgegen zu stellen. Eine Identificirung also der Natur und des Geistes ist ein Heraustreten aus unserer innersten Einrichtung, aus unserm Bewußtseyn selbst, folglich ein Widerspruch, und wenn wir es dennoch, trotz des widersprechenden Bewußtseyns thun, ein frei erwählter Wahnwitz. Wir nehmen demnach hier auf dergleichen excentrische Versuche, welche mit den Titanen-

Kriegen einerlei Schicksal haben, keine Rücksicht, sondern, treu unserm reinen Bewußtseyn folgend, bleiben wir bei dem ausgesprochenen Gegensatze, der sich auch auf jedem Schritte unserer Betrachtung auf das augenfälligste bewähren wird. Also nochmals: der ursprünglichste Gegensatz, zugleich der Keim aller übrigen Gegensätze zwischen der Weltgeschichte und der Offenbarungsgeschichte, ist der Gegensatz zwischen Welt und Gott selbst. Der Charakter der Welt ist Aeußerlichkeit, und da der Charakter des göttlichen Wesens Innerlichkeit, d. i. heilige Verborgenheit, ist, welcher nie schöner ausgedrückt wurde als mit den Worten: „Gott wohnt in einem Lichte dazu Niemand kommen kann," so folgt daß der Charakter der Welt Ungöttlichkeit ist. Werfen wir nun einen Blick auf die Geschichte des Menschengeschlechts, als eines sich selbst überlassenen oder für sich und aus sich lebenden, so sehen wir, daß die fortgesetzte Geschichte dieses Geschlechts eine fortgesetzte Verweltlichung ist, dergestalt und in dem Grade, daß nicht blos das Leben der Völker in Kriegs- und Friedens-Zeiten, nicht blos das Leben der Einzelnen in Geschäften und Ergetzlichkeiten, ein Welt-Leben, ein Leben für äußeren Bestand und Wohlstand, ein Leben für die Zeit und das Zeitliche ist, sondern daß sogar das in dieses Geschlecht der Menschen eintretende und sich ihm vermählende Göttliche gleichsam unter ihren Händen verweltlicht wird. Ein Beispiel hievon, oder vielmehr den vollständigen Beweis, giebt nicht blos das ganze Heidenthum und seine geschichtliche Entwickelung, sondern auch die Profanation des mosaischen Gesetzes unter den Secten des israelitischen Volks, ja sogar die Verweltlichung des Christenthums selbst in der

sogenannten Hierarchie. Kurz, was der Mensch immer angreift und betastet, was er immer zu seinem Eigenthum macht, er verweltlichet Alles. Und so giebt es keinen passendern Namen für die Menschen-Geschichte als solche, denn den Namen Welt-Geschichte; und hierüber kein ausdrucksvolleres Urtheil, als jenes Wort aus heiligem Munde: „Vater, die Welt kennet dich nicht.“ Läßt sich der Gegensatz zwischen Welt und Gott besser, deutlicher, schärfer aussprechen? Doch wir haben so eben nur die Eine Seite dieses Gegensatzes hervorgehoben und betrachtet. Wir haben darauf zurückgewiesen, wie der Mensch Alles verweltlichet, wie das Welt-Wesen sein Element ist. Aber auch der Gegensatz der Welt, Gott und sein Thun, ist in Betracht zu ziehen. Und hier sehen wir, wenn wir auf die heilige Geschichte blicken, ganz das Gegentheil der Welt-Geschichte. Von der ersten geschichtlichen Erscheinung der Offenbarung an, zieht Gott das menschliche Geschlecht an sich, verspricht er das weltliche, d. h. das sündige Wesen aufzuheben für immer, durch seine Verheißung. In der Fortsetzung dieser seiner Offenbarung rafft er ein Volk unter den Völkern auf, welches er, abgesondert von den übrigen Welt-Völkern, zum Behuf der Erfüllung seiner Verheißung erzieht, nicht für den Endzweck einer allgemeinen Welt-Herrschaft, sondern gerade umgekehrt, zur Errichtung eines Gottes-Reiches, welches „nicht von dieser Welt ist,“ und zu welchem das Menschengeschlecht aus der Aeußerlichkeit, aus der Weltlichkeit, aus der Zeitlichkeit, d. h. Vergänglichkeit, hinangeläutert werden soll zur Innerlichkeit, Göttlichkeit, Ewigkeit, kurz, zu einem unvergänglichen Leben. Siehe da

den Gegensatz zwischen Welt und Gott, zwischen Welt- Geschichte und Offenbarungs- Geschichte, gleich in der Wurzel, und gleich bei dem ersten Auslaufe. Und so bleibt sich auch dieser Gegensatz treu in allen übrigen Beziehungen. Nämlich:

Zweitens. Die Weltgeschichte bewegt sich nur um irdische Zwecke, denen Alles, auch das Göttliche, dienen muß; die Offenbarungs-Geschichte dagegen hat nur göttlichen Zweck, dem alles Irdische dienen muß. Es folgt dieß unmittelbar aus dem Vorhergehenden, und ist auch im Vorhergehenden bereits angedeutet worden, muß jedoch noch etwas bestimmter entwickelt werden, da es den Gegensatz zwischen Welt- und Offenbarungs-Geschichte wesentlich begründet. Man verfolge in Bezug auf die erste Hälfte des Gegensatzes, die Geschichte der Staaten und ihrer Einrichtungen, der Bestrebungen ihrer Herrscher, ihrer erreichten oder gescheiterten Pläne und Entwürfe. Man verfolge die Geschichte der Künste und Wissenschaften, überhaupt der Cultur der Völker, von welcher der religiöse Cultus gleichsam die Blüthe und das vollendetste Leben ist: und man wird den eben aufgestellten Satz auf das kräftigste bestätigt finden, wie in der alten Geschichte, so in der mittleren und neueren. Die alten asiatischen Staaten und ihre Einrichtung, so weit wir noch etwas davon wissen, was für einen Zweck hatten sie außer weltliche Herrschaft und weltlichen Glanz? und was verfolgten ihre Herrscher anders als allgemeine Unterwerfung der Nachbarländer unter ihr allgewaltiges Zepter? Und was erfuhren zuletzt ohne Ausnahme ihre hochfahrenden Entwürfe? das Schicksal alles Irdischen: Vernichtung.

Dieß die Welt-Geschichte als Staaten-Geschichte in ihrem ersten Auslaufe. Und sie bleibt sich in ihrem ganzen Laufe gleich. Die Griechen was wollten sie, Trotz ihres Strebens nach Freiheit? nichts anderes als Herrschaft des Einen über den Andern, also eben wieder nur Weltliches. Und was erreichten sie? den Untergang, das Schicksal alles Irdischen. Noch ausgezeichneter die Römer, und nicht minder deren Ueberwinder, und was sich noch an Siegern im Mittelalter und in der neuern Zeit an die Verwandtschaft der Römer drängt. Man denke an die Nachfolger Carl's des Großen, wie ehemals Alexanders des Großen; und man denke an den neuen Carl und Alexander selbst, in Einer Person. Und nicht etwa nur bewegt sich von Anbeginn an das Leben der Staaten und das Treiben ihrer Herrscher um irdische Zwecke: sondern diesen irdischen Zwekken muß auch überall und zu aller Zeit das Göttliche dienen. Im Orient ist von Alters her und noch heut zutage der Despot der Stellvertreter Gottes, dessen Gebote zu verletzen verderblich ist. Und diese Gebote, sie bezwecken nur knechtische Unterwürfigkeit und Anbetung. Was wollten die Orakel der Griechen? was die Sibyllinischen Bücher der Römer? was wollten alle Opfer und Reinigungen, überhaupt alle Priester und alle priesterliche Anstalt bei beiden Völkern? Staats-Zwecken zu dienen war ihre Bestimmung. Und so fällt es nicht schwer überall unter allen Völkern und Zeiten die Unterordnung des Göttlichen unter das Menschliche darzuthun. Wozu sollten denn die Laren und Penaten? das Haus sollten sie schützen, irdischen Zwecken dienen. Der Gott war der Hebel, die Welt der Beweger. So war es in der Ordnung.

Rufte nicht jeder Heide, ja, aufrichtig zu gestehen, ruft nicht, wenn auch nicht jeder Christ ohne Ausnahme, aber doch das Christen=Volk, seinen Gott an um ihm in seinen irdischen Angelegenheiten beizustehen? So war es, so ist es noch, so wird es bleiben, so lange es eine Welt=Geschichte giebt. Das Sprichwort sagt: „Art läßt nicht von Art;“ und es könnte eben so gut sagen: „Welt läßt nicht von Welt.“ Wir haben hier mit der Staaten=Geschichte zugleich der Religions=Geschichte in einzelnen Andeutungen gedacht, wie beide überall der Beweis sind, daß Göttliches zu Menschlichem herabgezogen wird. Aber die Geschichte der Wissenschaften und Künste beweiset dieß nicht minder. Die Philosophie wird als die höchste der Wissenschaften genannt. Hat sie ein anderes Geschäft als das Göttliche, das Unbegreifliche in die Schranken des menschlichen Begriffs zu bannen? Giebt es aber, ganz aufrichtig gesprochen, und wenn wir mild reden wollen, ein thörichteres, wollen wir aber streng seyn, ein wahnwitzigeres Unternehmen, als das, was sich nicht beschränken läßt, dennoch beschränken zu wollen? Die Philosophie mag von Gott und göttlichen Dingen reden so erhaben sie nach ihrer Weise will (wenn sie nicht etwa, unwissend oder wissentlich, göttliche Aussprüche zu den ihrigen macht) sie redet immer menschlich, und kann nicht anders. Redet aber die Philosophie vom Göttlichen menschlich, so zieht sie das Göttliche in den Kreis des Menschlichen herab, d. h. sie verunstaltet es. Davon ganz zu geschweigen, daß manche Philosopheme das Göttliche ganz zu verdrängen und auszulöschen, kurz, zu zerstören beflissen sind. Was nun aber auch die Künste betrifft,

welche, wenn nicht das Wesen, doch den Schmuck der Weltgeschichte ausmachen, und, als wesentliche Erweise der menschlichen Natur, zur Weltgeschichte gehören, so können wir, um unsere Behauptung zu erhärten, uns nach keiner besseren Seite hinwenden als nach der der Griechen, deren Land ganz unbestritten das Geburts- und Vaterland der Künste ist, wenigstens derjenigen die wir heutzutage ausschließlich so nennen, den Charakter des Freien und Schönen immerfort an sie knüpfend. Also, auch die Künste, die freien und schönen, behaupten wir, ziehen das Göttliche zur ihrem Dienste nieder. Und ist dem etwa nicht also? Blickt zurück auf die griechische Kunst in allen ihren Verstrahlungen: sind nicht die unnachahmlichen Meisterwerke der Bildhauer, eines Phidias, eines Polygnotus, diese Sinnbilder des Höchsten, des Göttlichen, menschliche Gestalten? Man kann einwerfen: „nun, der Mensch selbst ist ja, selbst höherer Offenbarung zu Folge, ein Bild Gottes.“ So gäng und gebe diese Rede ist, so falsch ist sie. Ist denn hier von menschlicher Gestalt die Rede? ist hier nicht das Innere, der Geist des Menschen zu verstehen; und zwar dieser Geist, wiefern er durchaus nicht mit der schwachen, der Sünde fähigen menschlichen Seele verwechselt werden darf, sondern lediglich als etwas dieser Seele nur Einwohnendes, ihr zum Schutz, zur Leitung, aus höherer Sphäre, oder von Oben Mitgegebenes angesehen werden muß? So schön die menschliche Gestalt, eine Blume in höherem Kreise, sich auch öfters entfalte, so ist sie doch nur anzusehen und zu würdigen als Trägerin der Seele, als leibliches Wesen, dem Seelen-Wesen, und noch mehr dem Geiste, weit

untergeordnet, ja mit letzterem nicht im Geringsten in Vergleich zu stellen. Zieht nun die Kunst, und sey sie die vollendetste, das göttliche Wesen in einen Kreis, in welchem es nicht heimisch ist: was geschieht da anders, als das, was wir behauptet haben: eine Verweltlichung des Göttlichen, eine Herabsetzung des Göttlichen zum Dienste des Irdischen? In der Poesie ist es nicht anders als in der Bildhauerkunst, ja, da die Poesie noch ursprünglicher als die letztere, so ist eigentlich die Entwürdigung des Göttlichen noch eher und selbst noch bestimmter in ihr als in der andern, und überhaupt in allen andern nachzuweisen. Bleiben wir bei den Griechen stehen. Ein Hesiodus, ein Homer, selbst ein Pindar, ein Sophokles, und wie die Heroen der griechischen Dichtkunst heißen, was haben sie denn sämmtlich gethan als das Göttliche vermenschlicht, in den Staub, in das Nichts herabgezogen? Ueberhaupt die Götter Griechenlands, wie sie aus dem Volke in die Kunstwelt, und aus dieser wieder in das Volk zurückgegangen sind: was sind sie denn anders als Ausgeburten menschlicher Phantasie, und nicht selten einer sehr verdorbenen Phantasie? Und dann jene Götter einer Nordischen Poesie: sind sie etwas anders als phantastische Auswüchse des bildenden, grübelnden Menschengeistes? Und gleichwohl liegt hier überall, in allen Kunst-Erzeugnissen früher und späterer Zeit, die Idee des Göttlichen zum Grunde. Muß demnach nicht auch hier das Göttliche dem Irdischen dienen? Und hier noch edel genug. Wenn aber im täglichen Verkehr, in Handel und Wandel, in häuslichen Angelegenheiten — und Alles dieß zieht sich doch durch die ganze Geschichte — Gott frevelhafter Weise

zum Zeugen, zum Schützer, zum Lenker, zum Rächer angerufen wird, was soll man dazu sagen? Nichts anderes, als daß die Behauptung, die wir aufgestellt haben, gegründet ist: daß nämlich auch das Göttliche den irdischen Zwecken dienen muß. Sagt man doch sogar von den italienischen Banditen, daß sie zum Behuf ihrer Mordthaten, und gleichsam zum Segen derselben, bald diesen, bald jenen Heiligen anrufen!

Was nun die zweite Hälfte des oben aufgestellten Gegensatzes anlangt, so ist der ganze Lauf der heiligen Geschichte ein Beweis davon, daß auch das verkehrteste, ja das sündhafteste Treiben der Menschen unter Gottes Leitung zum Guten gefördert wird. Die widerspänstigsten Elemente gleichsam werden von der bildenden göttlichen Kraft assimilirt und in den Entwickelungs-Proceß göttlicher That aufgenommen, gerade als ob dieser und kein anderer Weg, den freie Menschen einschlugen, der rechte gewesen wäre, so schwer sie auch auf demselben gegen das göttliche Gebot gesündiget hatten. Ein Beispiel, gerade das reinste Sinn- und Vor-Bild der höchsten göttlichen Offenbarung, mag gnügen, um das eben Gesagte anschaulich zu erweisen. Der Seher Joseph, des alten Vaters Liebling, wird von seinen eifersüchtigen, neidischen, rachlustigen Brüdern als Sklav nach Aegypten verkauft. Aber der Sklav wird der nächste am Throne des Königs. Und als nun drückende Hungersnoth weit und breit herrscht, und die Bewohner der Umgegenden, und so auch die Brüder Josephs, aus Kanaan nach Aegypten treibt zu dem ihnen unkenntlich gewordenen Bruder, der seine Speicher aufschließt für Jedermann: und als er sie aus ihrer Noth erlöst, gesättiget, begabt und reich ge-

macht hat, da spricht er das inhaltschwere Wort aus: „ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedacht's gut zu machen." Und ein solches Gut-Machen ist der Inhalt der ganzen heiligen Geschichte bis auf den zweiten von seinen Brüdern verrathenen und verkauften Joseph, der durch seinen Tod wieder gut gemacht hat was eine sündige Welt verbrochen, und durch seine Auferstehung die Auferstehung der Welt geworden ist, so daß Alle die an ihn glauben, nicht verlohren werden, sondern das ewige Leben haben. Dieß ist der göttliche Zweck der Offenbarungs-Geschichte: diesem Zwecke muß alles Irdische dienen, so sehr es sich auch gegen denselben auflehne und ihn zu vereiteln suche. Die Geschichte hat es erwiesen, daß selbst die Feinde und Verfolger der Offenbarung und ihrer Verkündiger, unwissend und wider ihren Willen den Zweck Gottes gefördert haben. Die Ungläubigen, die Zweifler, die Spötter und Verächter des Worts, in alter und neuer Zeit, sie sind nur als Werkzeuge gebraucht worden das Gold zu läutern und die Spreu vom Weizen zu scheiden. Ja, selbst die mit großer menschlicher Kraft und Klugheit versuchte Verweltlichung des Göttlichen nach Art des Heidenthums hat dazu dienen müssen, und wird, wie es scheint, noch ferner dazu dienen, das in den festen weltlichen Bau, wie in einen sichern Speicher, eingeschlossene Brot des Lebens für die aufzubewahren, die einst wieder danach hungern werden, wenn die lose Speise aufgezehrt ist, an welcher sie sich jetzt gütlich thun.

Drittens. Das Wesen der Weltgeschichte ist die Selbstbehauptung, und mit ihr der Haß und der Streit; das Wesen der Offenbarungs-Ge-

schichte ist die Selbst-Entäußerung, und in ihr die Liebe und der Friede. Es mag paradox klingen, ist aber doch eine gewisse und sehr einfache Wahrheit, die jedoch nur vom religiösen Standpunkte aus anerkannt werden kann, daß das, was man gemeinhin das Recht nennt, und ganz besonders das sogenannte Naturrecht, vor Gottes Augen kein Recht seyn kann, weil das Ziel dieses Rechts die Selbst-Behauptung ist. Denn wir wissen, daß das Selbst, sobald es aufhört latent oder bewußtlos zu seyn, das Princip alles Ungöttlichen, der Keim alles sündigen Wesens ist. Aber der Mensch ist dergestalt in dieses ihm natürlich (angeborne) Selbst (die Erbsünde) eingewurzelt, daß er den nicht nur für höchst ungerecht, sondern für mehr als thöricht, für närrisch hält, der dem Selbst sein Recht, die Selbst-Behauptung, abspricht. Wie kommt es aber daß Jedermann es anstößig, verletzend, und folglich nicht recht findet, wenn der Andere sein Selbst behauptet? Wenn von zwei hungernden Bettlern nur Einer zu essen hat aber dem Andern von seinem Eigenthum nichts geben will, wird der Andere dieß recht finden? wenn ein Wucherer einen Bedürftigen nur unter schweren Zinsen leihen will, wird dieser es recht finden? Gleichwohl hat der Erste das Recht mit seinem Eigenthum zu schalten wie er will. Wollte der hungernde Bettler, dem die Speise fehlt, den Andern der sie besitzt, zur Mittheilung, wollte der, welcher in dringender Geldnoth ist, den Wucherer zum Darlehn zwingen: so würde der Staat beide Angegriffene schützen, wenn sie sich an ihn wendeten: denn er hat das Eigenthum eines Jeden zu sichern. Unser Eigenthum aber ist unser Selbst, und unsere Selbst-Be-

hauptung demnach unser Recht. Dieses Recht aber ist dennoch ganz ungöttlich, und das göttliche Recht lautet ganz anders. Wie denn? „Was du willst, daß man Dir thue, thue Du Andern auch.“ Werde ich wollen daß mir ein Anderer den Bissen verweigert wenn ich hungere? oder daß er mir ein Darlehn abschlägt wenn ich es dringend bedarf? Beides, wenn es geschieht, ist lieblos. Die Selbst-Behauptung ist allezeit lieblos: denn Ein Selbst schließt das andere aus; die Liebe aber trennt nicht, sondern bindet. Darum ist aber auch die Liebe ohne Selbst-Entäußerung nicht denkbar, und diese ist der Charakter woran wir das Göttliche erkennen können. Wir verstehen, erst wenn wir die Selbst-Entäußerung der Selbst-Behauptung gegenüber stellen, das Göttliche in Christi Erscheinung auf der Erde, wenn von Ihm gesagt wird: „Er entäußerte sich selbst, und nahm Knechtsgestalt an.“ Dieß ist der Gipfel der göttlichen Offenbarung, aber auch das Zeichen woran wir ihre Göttlichkeit erkennen können. Auch wird statt „Selbst-Entäußerung“ der Ausdruck Liebe gebraucht; wie in jener hocherhabenen Stelle: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab.“ Daher sieht man denn auch daß die Selbstverläugnung, die der Meister gebietet, mit dem Gesetz der Liebe, welches er gegeben, Eines und dasselbe ist, und daß Niemand in das Himmelreich eingehen, d. h. Niemand am göttlichen Wesen Theil haben kann, der nicht fähig ist sich zur Selbst-Verläugnung zu entschließen; wie jener reiche Jüngling im Evangelio, der traurig davonschlich als ihm diese zugemuthet wurde. Bedarf es eines Beweises, daß, wie die Liebe, so der Friede in der Gesellschaft der

Selbst-Entäußerung ist? Wer sein sogenanntes, und vor Menschen dafür geachtetes, Recht aufgiebt, oder was dasselbe ist, wer sich seines Selbst entäußert, wie kann der gegen ein anderes Selbst anstoßen? wie kann der Streit und Krieg haben? Und ein Reich, in welchem die Selbst-Entäußerung Gesetz wäre, könnte dieses ein Reich des Streites und Kriegs seyn? Nimmermehr! Ein solches aber ist das Gottesreich, dessen Bote nicht blos, sondern dessen König Christus ist. Wo ist ein Reich auf der Erde — das seinige ausgenommen, welches immer noch im Werden begriffen ist — wo dieses Gesetz Landesgesetz wäre? Und eben, weil alle Reiche der Erde zu aller Zeit auf den Grund der Selbstbehauptung gebaut sind, ist auch Haß und Krieg in jedem erblich und unaustilgbar: denn das Selbst hasset das Selbst und befeindet es. So ist es gewesen von Anbeginn der Zeit bis auf unsere Tage. Und so ist der Gegensatz zwischen Welt und Gott, in der Geschichte, auch in dieser Beziehung erwiesen.

Viertens. Der Charakter der Weltgeschichte ist eine immer erneuerte Vergänglichkeit und Auflösung; der Charakter der heiligen Geschichte ist ein fortschreitendes Sammeln und Einigen zum ewigen Leben. „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammlet, der zerstreuet.“ So redet der Mund des Sammlers der Völker zum Gottesreiche, und spricht hiemit den eben genannten Gegensatz zwischen Welt- und Offenbarungs-Geschichte auf das deutlichste aus. Das Welt-Leben, wie der einzelnen Menschen, so ganzer Staaten, indem es eben nur für die Zeit ist, und von der Zeit zehrt, ist eben darum ein

vergängliches: denn die Zeit ist das Element der Vergänglichkeit. Alles was sich in ihr entwickelt, trägt auch schon den Keim des Untergangs in sich, wenn es nicht aus sich hervor das Göttliche entfaltet: denn das Göttliche ist unvergänglich und überwindet den Tod wie die Zeit. Dieses Göttliche aber ist die Selbst-Entäußerung, die Liebe. Darum wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und wird leben ob er gleich stürbe. Die Zeit hat nichts an ihm. Die Welt aber kennet die Liebe nicht, und darum ist die Welt-Geschichte die Geschichte des Grases, „das heute blühet und morgen in den Ofen geworfen wird."

So hätten wir denn den Gegensatz zwischen Welt-Geschichte und heiliger Geschichte in seinen Hauptzügen aufgestellt. Leicht ließen sich noch mehrere dergleichen angeben und darthun, wie z. B. (was mit dem eben Vorgetragenen zusammenhängt,) daß in der Weltgeschichte Vieles mit großer Kraft und Macht Begonnene und Verfolgte sich in Nichts auflöset, wie etwa Alexanders Reich, oder der Römer Weltherrschaft, oder Napoleons Kaiserthum; in der heiligen Geschichte aber Alles klein beginnt, und einen herrlichen Ausgang, oder vielmehr unendlichen Fortgang, gewinnt, kurz, daß in der Weltgeschichte Kleines aus Großem, in der Offenbarungs-Geschichte Großes aus Kleinem wird. Allein es möge an dem bisherigen gnügen, weil hoffentlich der aufgegebene Gegensatz klar vor Augen gestellt ist. Und so begeben wir uns denn an die Lösung unserer dermaligen zweiten Aufgabe: nämlich an die Entfaltung der erhabenen Idee der (Aus-) Gleichung des Gegensatzes zwischen der Weltgeschichte und der Offenbarungsgeschichte.

Man kann diese Gleichung oder Ausgleichung geradezu für unmöglich erklären, und sich ohngefähr folgender Maßen hierüber äußern. „Wir nehmen den aufgestellten Gegensatz an für das, als was er gegeben ist. Aber seinem Wesen selbst zu Folge kann keine Ausgleichung Statt finden, weil sich Gott und Welt direct entgegen stehen und gar nichts Gemeinschaftliches, kein verbindendes Mittelglied haben, was zur Ausgleichung eines jeden Gegensatzes durchaus nothwendig ist. Die Welt muß also Welt bleiben und Gott Gott, wie von je an, so in Ewigkeit. Es erhebt sich aber hieraus ein sonderbarer Widerspruch. Er besteht nicht darinne daß eine von Gott abgefallene Welt vergehen muß, und daß also Vergänglichkeit das Wesen und Loos der Weltgeschichte ist. Dieses finden wir nur gerecht. Aber wozu sich der Weltgeschichte eine heilige Offenbarungs-Geschichte gegenüber stellt, ganz ohne Nutzen und Frommen; — denn die Welt (die sündige) erkennet Gott nicht, d. h. erkennt ihn nicht an, verläugnet ihn, und muß ihn, kraft ihrer Selbstbehauptung, verläugnen —: dieß ist es was wir nicht begreifen. Gott hätte sich also die Mühe einer Offenbarung in der Zeit ersparen können; es müßte denn seyn daß er vermöge seines Wesens dazu genöthiget wäre, wie er vermuthlich auch genöthiget ist sich im Raume zu offenbaren. Für diesen Fall aber ist die Offenbarung Gottes in der Zeit keine Gnade, kein Beweis seiner Liebe, kurz, sie ist keine freie, sondern eine abgenöthigte Selbst-Entäußerung.“ Dieser Einwurf ist die beste Einleitung zu unserer Entwickelung, die wir uns wünschen können. Also darauf stützt man sich daß es zwischen Gott und Welt nichts Gemeinschaft-

liches, kein verbindendes Mittelglied gebe. Nun, warum ist denn Christus in die Welt gekommen, als um der Vermittler (Mittler) zwischen Gott und Menschen zu seyn? Freilich konnte die Welt nicht zu Gott gelangen, weil sie nichts mit ihm gemein hatte, weil sie von ihm abgefallen, weil sie mit ihm zerfallen, weil sie in Feindschaft mit ihm war. Aber eben darum, um diese Feindschaft aufzuheben, um die Versöhnung zu bewirken, kam ja Christus in die Welt. Er konnte freilich nicht erscheinen als göttlicher Sohn, in der Herrlichkeit und Majestät des Vaters: er hätte dann erscheinen müssen als Richter, (wie er denn verkündiget hat daß er als solcher einst noch erscheinen werde;) dann aber wäre sein Werk nicht Erlösung, sondern Verdammung gewesen. Er kam aber „zu suchen was verloren war," und „als ein guter Hirt sein Leben zu lassen für die Schafe." Er kam daher, wie schon gesagt, in Knechtsgestalt, als Menschensohn, „versucht wie wir, mannichfaltig" und dennoch ohne Sünde. Aber er war unter das Gesetz gethan, d. h. unter die Sünder gerechnet. Und so nahm er denn die Sünden der Welt auf sich, der Heilige, und erlitt den Tod der Sünder. Somit war das Werk der Gerechtigkeit vollendet durch das Werk der Liebe. Aber er selbst ist ja der Gerechte: wie kann er sterben? Er lebt! und wir sollen auch leben: denn unsre Schuld ist abgetragen. Wir können aber nur in Christo leben, der uns erlöset hat. Nur in ihm sind wir vor Gott gerechtfertiget, nur Er hat unsere Schuld getilgt, und auf ihn nur können wir uns berufen wenn wir verklagt werden. Verläugnen wir Ihn, so verläug-

nen wir unsere Erlösung, so fallen wir dem Gericht anheim, so haben wir keine Gemeinschaft mit Gott. Ist hiemit nicht die Ausgleichung zwischen Welt und Gott gegeben? Ist hiemit nicht das Räthsel gelöst, warum neben der Welt-Geschichte eine Offenbarungs-Geschichte fortschreitet? Verschwindet nun nicht alle scheinbare Nothwendigkeit, und macht der freien, der göttlichfreien That, der gnädigen Liebe, Platz? Bewährt sich auf solche Weise nicht die Offenbarungs- oder die heilige Geschichte als das Princip der Geschichte, und dagegen die Welt-Geschichte als die Basis? Und kommt nun nicht erst dadurch Einheit und Klarheit in das verworrene und dunkle Gewebe der Weltgeschichte? kommt nicht erst dadurch die Lösung des Räthsels von dem widerspruchsvollen Welt-Drama zu Stande? Und können wir mit dieser Lösung nicht zufrieden seyn? können wir an ihr nicht volle Genüge haben? Zwar eine Genüge, die zu überschwenglich ist, als daß sie in der Zeit erscheinen könnte; aber die Zusicherung, die unumstößliche Verbürgung dieser Gnüge (des ewigen Lebens) ist uns als Mitgift für die Zeit gegeben und reichlich auslangend um alle Zweifel zu lösen, alle Unruhe zu beschwichtigen, alle Klage zu dämpfen, und uns frisch und fröhlich in Glaube, Liebe und Hoffnung leben zu lassen. Und dieß ist die Frucht des Evangeliums; und dieses wiederum ist die Frucht der langsam in der Zeit des alten Bundes fortschreitenden Offenbarungs-Geschichte im Gegensatz gegen die Weltgeschichte.

VII.

Verhältniß der Offenbarungs-Geschichte zur Mythologie.

Es giebt bekanntlich Leute denen das Evangelium überhaupt und sein Inhalt, oder noch bestimmter, denen die ganze heilige Geschichte eine Thorheit und eine Fabel ist, ein Kindermährchen, gut genug den Pöbel zu unterhalten oder auch wohl im Zaume zu halten, wie man die Kinder mit Gespenstern schreckt. Diese haben alle Achtung, ja allen Begriff des Heiligen, überhaupt aller wahren Moralität, verloren: und mit ihnen ist nicht zu streiten bis sie durch irgend etwas von dem, was gemeinhin Zufall oder Schicksal heißt, durch irgend einen harten Schlag, auf sich selbst und ihren jämmerlichen Zustand aufmerksam werden. Es giebt wieder Andere, welche die heilige Schrift in Ehren halten und ihre Geschichte als eine göttliche Veranstaltung ansehen, den Menschen durch Menschen, unter denen Christus der vorzüglichste, den höchsten Willen und die Absichten Gottes mit dem menschlichen Geschlecht bekannt zu machen, aber alles dieß auf natürliche Weise wiewohl unter göttlicher

Leitung, als welche gerade auf dem Wege und durch den Gang natürlicher Entwickelung als das würdigste Mittel göttlicher Wirksamkeit und Mittheilung denkbar sey. Ihnen ist Christus wirklich der höchste und ein wahrhaft göttlicher Lehrer, d. h. ein solcher, der sich nicht nur durch vollkommene Sitten-Reinheit, sondern auch durch den wahrhaft göttlichen Inhalt seiner Lehre vor allen Weisen des Alterthums auszeichne, und, mit ganz vorzüglichen Natur-Gaben ausgerüstet, ganz eigentlich von der Vorsehung zu dem großen Beruf bestimmt gewesen sey der Retter und Heiland des in Irrthum und Aberglauben versunkenen Menschengeschlechts zu werden und ihm die wahre Vorstellung von der Gottheit, und die wahre Religion, beizubringen. Diese, für eine natürliche Offenbarung günstig Gesinnten, sondern aber wohlweislich alles Mythische (wie sie das Uebernatürliche und Wunderhafte nennen,) von dieser natürlichen Offenbarung ab, als etwas, das lediglich auf Rechnung des Zeit- und Volks-Charakters zu bringen sey, und das seinen Grund zum Theil sogar in der orientalischen, der Poesie so sehr verwandten, Bildersprache habe, vermöge deren vieles, von späteren Auslegern den Personen und Begebenheiten angedichtete Wundervolle, nur dem Ausdruck der Sprache angehöre. Manche inzwischen, die in Beziehung auf religiöse Gegenstände einer Art von Mystik huldigen, behaupten geradezu daß jede Religion ihren letzten Grund in Mythen haben, und sich gleichsam in Mythologie verlieren müsse, weil sie dadurch desto tiefer in den menschlichen Gemüthern einwurzele, indem sich das Unendliche durch das Medium der Phantasie am Besten

erfassen lasse. Auf jeden Fall, die Mythe mag nun als etwas der Religion Zufälliges oder Wesentliches angesehen werden, gilt sie auf dem eben angegebenen Standpunkte in Beziehung auf das Anti-Heidenthum (Juden- und Christenthum) nicht mehr als in Beziehung auf das Heidenthum selbst, nämlich für Dichtung. Und so gehören denn alle Wunder des alten und neuen Testaments, so wie Alles was in beiden den Personen und Begebenheiten Wunderbares anhängt, dem Mythus an, als welcher überall streng von der Wahrheit zu sondern ist. So ist z. B. um sogleich auf die Hauptsache zu kommen, dieser Ansicht zu folge, Christi Geburt, mit allen vor, bei und nach derselben Statt findenden wunderbaren Umständen, so ist die wunderthätige Person Christi selbst und die Erhebung derselben zum eingebornen Sohn Gottes, so ist die Auferstehung und Himmelfahrt Christi, nichts als Mythe, reine Mythe, gleichsam ein von der Phantasie und dem Aberglauben seiner Schüler und ihrer Nachfolger ausgebornes und ausgebildetes Gewebe von Dichtung im Geiste der Zeit und des Volks, welches letztere als eines der abergläubischsten, wie der unwissendsten, bekannt ist. Und so streift denn das Wort Mythe, so zu sagen, die übernatürliche Hülle von der gesammten Offenbarungs-Geschichte ab, und zeigt sie dem Auge des kritischen Forschers in reiner, natürlicher Nacktheit; wodurch aber, wie man behauptet, die Offenbarung, oder vielmehr die geschichtliche Erziehung des Menschengeschlechts zur wahren Religion, nichts an ihrer Würde verliere. Unsere Ansicht, allem Vorhergegangenen zu Folge, ist aber von der eben dargelegten gar sehr verschieden. Zwar, was den Begriff der

Mythe anbelangt, durch welchen die Mythe zur Dichtung, sey es auch eine dem Menschen natürliche, ja nothwendige, gestempelt wird, sind wir mit jenen Erklärern ganz einverstanden: aber durchaus nicht mit der Anwendung dieses Begriffs auf das was wir heilige Geschichte genannt haben, sogar dann nicht, wenn sie uns eingestehen wollten daß diese ganze Geschichte ein Wunder sey, in dem Sinne, in welchem auch die Natur ein Wunder genannt wird, so daß, wie sich z. B. die Blume wundervoll und doch natürlich entwickelt, auch jene Geschichte gleichsam aus einer heiligen Naturnothwendigkeit hervorgehe. Denn, wie wir schon früher behauptet haben: das Wunder ist durchaus nicht anders, denn als freie That, und zwar als göttliche That, durch welche sich Gott als Geist offenbart, zu begreifen. Gott, der Geist, offenbart sich in seiner geistigen Eigenthümlichkeit nur als Wille. „Er will, so geschieht's, er gebeut, so steht's da." In der Natur sehen wir nur das Geschehen, das da Stehen, aber der gebietende Wille ist unserm Blick entzogen. Im Wunder muß sich uns der göttliche Wille selbst, mit seinem Erfolg, zeigen. „Stehe auf und wandele." Und der Gicht-Gelähmte erhebt sich, nimmt sein Bette, und geht heim. Oder: „Lazare, komm hervor." Und der Todte, an dem schon die Verwesung nagte, schreitet aus seinem Grabe. Hier sehen wir den göttlichen Willen selbst mit seinem Erfolg. Hier sehen wir das Wunder. Allein dieß ist es eben was man nicht zugiebt, was man in das Gebiet der Mythe verweiset, weil es über die Natur hinausgeht. Als ob das Wunder, um ein solches zu seyn, nicht über die Natur hinausgehen müßte! Kurz, hier ist

die Grenze zwischen uns und den Mythologen: denn, wie gesagt, in ihren Augen erzählt uns die heilige Schrift, sobald sie aufhört natürliche Thatsachen zu berichten, nichts als Mythen. Wollen wir nun unsern Standpunkt behaupten, so müssen wir den radicalen Unterschied zwischen der heiligen Offenbarungs-Geschichte, oder was dasselbe ist, zwischen dem Ganzen der in die Natur und Geschichte eintretenden Wunder, und zwischen der Mythologie, augenfällig darthun. Und dieß ist der Gegenstand des jetzigen Hauptstücks.

Zunächst ist es nöthig einen Blick auf das Wesen der Mythologie zu werfen. Auch die Mythologie gehört zur Geschichte, und wenn zu keiner andern, doch zur Geschichte des menschlichen Geistes und zur Sitten-Geschichte. Von beiden sogleich mehr. Aber auch die eigentliche Geschichte macht Ansprüche an die Mythologie, wiefern, bei jedem Volke des Alterthums, der Sage, die der Grund und Boden der Mythologie ist, wo nicht stets, und erwiesen, doch meist, und höchst wahrscheinlich, etwas Geschichtliches zum Grunde liegt. Etwas Ausgezeichnetes, sich tief dem Gedächtniß der Mitwelt und der Tradition der Nachwelt Einprägendes, muß dieß jederzeit seyn, weil es sonst nicht haften würde: also, irgend ein bedeutendes Natur-Ereigniß, oder irgend eine Begebenheit, die in der Cultur eines Volks Epoche macht. So, in erster Beziehung, die große, allgemein in der Sage lebende, Wasserfluth mit der wunderbaren Rettung Weniger; in letzterer Beziehung: die Erfindung des Getraide-, des Weinbaus, der Webekunst u. s. w. Nur ist hier zweierlei zu bemerken: erstlich, daß die kindliche Völker-Phantasie schon das Geschichtliche nicht rein, sondern poetisch vergrößert auffaßt; und

sodann: daß mit den Jahren, oder vielmehr Jahrhunderten sich die geschichtliche Grundfarbe immer mehr verwischt, und die Sage sich mehr in das Gewand der Dichtung kleidet, bis zuletzt vollendete Poesie, nur auf geschichtlichen Grund aufgetragen, dasteht. Immer mehr nimmt im Laufe der Zeiten die Sage den Charakter des Außerordentlichen, Uebermenschlichen, Göttlichen, oder von den Göttern Stammenden und ihnen Angehörigen, an; und so steht zuletzt ein Reich der Götter und ihrer Thaten und Begebenheiten da, das mit dem menschlichen Thun und Treiben nichts, und doch wieder Alles gemein hat: denn diese Götter sind Menschen. Fragen wir, was denn wohl diese sonderbare Vergrößerungs-, ja Vergöttlichungssucht, diesen eigenthümlichen Hang über die Grenze des Menschlichen in das Gebiet des Uebermenschlichen, Außerordentlichen, Wunderbaren hinauszugehen erzeugen mag, so müssen wir, weil dieser Hang sich als etwas Allgemeines im Menschengeschlechte vorfindet, ihn wohl auf irgend eine Anlage oder Bestimmung zurückführen, vermöge welcher er sich, besonders zu Anfange der geschichtlichen Entwickelung der Völker, unausbleiblich zeigt. Aber nicht blos dieser Hang, sondern der Hang zum Glauben, und zwar zum Wunderglauben insbesondere, den man gemeinhin Aberglauben nennt, ist es, was sich zu jenem ersten Hange unzertrennlich mitgesellt, und was sich sogar in Zeiten späterer, reiferer Cultur nicht gänzlich verliert, nachdem schon längst jener Vergötterungs- oder Vergöttlichungs-Hang einem strengeren und nüchternen historischen Untersuchungs-Geiste Platz gemacht hat. Unvermerkt nämlich erliegt die Gewalt der Phantasie der Kraft des Verstandes, und so schwindet, was früher, in der Kinderzeit der Völker, bloße

Phantasiedichtung war, allmählich vor der erwachenden Klarheit des Verstandes hinweg, wie der Morgen-Nebel von der steigenden Sonne verdrängt wird. Nicht so der Hang zum Glauben. Dieser scheint, als ein wesentliches Bedürfniß des begehrenden Herzens, nur ganz zuletzt im Völkerleben, mit dem Leben des Herzens selbst abzusterben; und daß es im Leben der Völker wie im Leben des einzelnen Menschen eine solche Periode des Alterns und Absterbens giebt, lehrt die Geschichte nur gar zu augenfällig, in Großen und Ganzen, wie die individuelle Erfahrung in Kleinen und Einzelnen. Jedoch, daß im Endlichen Alles vergeht, darf uns nicht hindern die Bedeutung und den Werth dessen, was sich als ursprünglicher Keim zu festgesetzter Bestimmung entfaltet, aufmerksam zu untersuchen. Also nochmals: welche Anlage, welche Bestimmung kann jenem allgemeinen Hange der Völker zum Außerordentlichen und Uebermenschlichen in der Geschichte, und zu dem Hangen an demselben mit gläubigen Vertrauen, Statt finden, wenigstens so lange das Volksleben noch in seinem Wachsthum und nicht bereits in seiner Abnahme (Demoralisation) begriffen ist? Es giebt hierauf füglich keine andere Antwort, als daß der Mensch, Einzeln und im Ganzen, darauf gewiesen ist ein Höheres, ein Unendliches, die Grenzen des sinnlichen Fassungs-Vermögens Uebersteigendes, mit Einem Wort: daß der Mensch darauf hingewiesen ist, einen Gott, oder bestimmter, den wahrhaftigen und lebendigen Gott, zu suchen, der höher als der Himmel ist, und der Himmel und Erde geschaffen hat durch sein allmächtiges Wort. Dieß ist allerdings etwas Wunderbares, Unbegreifliches, Mystisches, wenn wir so

wollen: allein es kann auch nicht anders seyn, indem die Natur des göttlichen Wesens, wenn es wirklich ein solches giebt, es nothwendig also mit sich bringen muß. Ein Gott, der sich nicht über den Menschen erhebt, den Menschen nicht bewältiget, und nicht blos den Menschen, sondern Alles was da ist und wirkt, ist kein Gott. Es ist also nichts groß, und kühn, und überschwenglich genug, was sich nicht mit der Idee des Göttlichen verbände, was nicht, um sie für die Vorstellung zu realisiren, von der schaffenden Kraft des Menschen aufgeboten werden müßte. Und diese schaffende Kraft ist die Phantasie. Durch sie selbst also wird der Mensch zu Gott geführt. Zu Gott? Nein, nur zur Vorstellung desselben, gleichsam nur um im Menschen Raum für die sich offenbarende Gottheit selbst zu machen. Diese Phantasie-Vorstellung aber, die aller Mythologie zum Grunde liegt, würde nicht hinreichen den Menschen an das Göttliche zu binden, oder das erdichtete Uebermenschliche für etwas mehr als spielenden Traum zu halten, wenn sich hiezu nicht das zwingende Bedürfniß des Glaubens gesellte, welches kein willkürliches Spiel, sondern eine abgedrungene Nothwendigkeit ist. Wenn sogar in der niederen Natur Alles, was mit gebieterischer Nothwendigkeit hervortritt, seinen bestimmten und heilsamen Zweck hat, so können wir dieß gewiß auch, ja wir müssen es, auch vom Glauben gelten lassen, der im Menschen und aus ihm gleichsam hervorwächst wie das Blatt aus der Pflanze. Wie das Blatt zum Leben der Pflanze nothwendig ist, so auch der Glaube zum eigentlichen, wahren Menschen-Leben. Ohne Glauben kann der Mensch nicht leben. Auch wenn er ihn verläugnet, verläßt ihn der Glaube nicht; ohne

sein Wissen begleitet er ihn, und sichert ihm jeden Tritt in den nächsten Augenblick, der entferntesten Zukunft entgegen. Ohne Glauben, wäre weder die Außenwelt mit ihrer Wirklichkeit, noch die Innenwelt mit ihrer Nothwendigkeit, noch endlich die Welt in welcher das Höhere waltet, die Welt des „Ueber uns," für uns ein Gegenstand der Anerkennung und der Wirksamkeit. Der Glaube ist also, wie gesagt, kein willkürliches Spiel, keine bloße Erfindung, keine menschliche Uebereinkunft, sondern eine natürliche, wenn wir nicht lieber sagen wollen eine göttliche, Einrichtung für das Leben des Menschen, nämlich für sein geistiges Leben. So wären wir also wohl auf dem Wege eine Apologie der Mythologie, oder gar eine Mythodicee aufzustellen? Wenn die Mythenlehre jedes Volks und jeder Zeit in ihrem ganzen Umfange Wahrheit enthielte: warum nicht? Die Wahrheit muß stets aufrecht erhalten werden. Wir haben aber den Ursprung aller Mythe in der Dichtung gefunden: denn nicht das Geschichtliche, was der Mythe zum Grunde liegt, bildet dieselbe; sondern das, was die Phantasie hinzugesetzt und überhaupt verändert hat. Es folgt hieraus daß die Mythe der Einrichtung und Bestimmung des Menschen nicht gnügen kann, weil der Mensch angewiesen ist den wahren und lebendigen Gott zu suchen, und weil sein Glaube sich zwar an Phantasiebilder hängen kann (wo er zum Aberglauben wird, wie das ganze Heidenthum,) aber dennoch an keinem Phantasiebilde einen festen Halt- und Stütz-Punkt findet: denn der Glaube ist ein Gewächs welches nur am Sonnenstrahle der Wahrheit reift und Frucht des Lebens trägt; und nur in Gott, dem Heiligen ist Wahrheit. Nun verfolge man alle mythologi-

schen Vorstellungen des gesammten Heidenthums, z. B. den gesammten Olymp der griechischen Götter, so schön ihn Hellenische Poesie und Kunst ausgeschmückt haben mag, und halte alle diese Phantasiewesen an den Prüfstein des Heiligen, den jedes Menschen-Bewußtseyn in sich trägt: und man wird finden daß aus den kunstreichsten griechischen Tempelhallen und von den vollendetsten Gestalten eines Phidias oder eines Polygnotus, nicht die Wahrheit aus heiligem Urquell in den Menschen belebend und beseligend eingeht, sondern nur das Echo der heiligen Stimme aus der Menschenbrust in sie zurückkehrt. Kurz das Wesen der Mythologie — unter welcher wir, wie gesagt, die religiösen Vorstellungen des gesammten Heidenthums verstehen — ist kein anderes als das der Dichtung; und wenn sich die heilige Geschichte auf Mythen gründete, d. h. wenn sie ein Widerspruch in sich selbst wäre, so würde sie dasselbe Schicksal theilen. Ist dieß der Fall? Dieß ist der zweite Punkt, der uns zu erörtern bleibt, nachdem wir das Wesen der Mythologie betrachtet und in sein wahres Licht gestellt haben.

Es ist also nun zweitens zu untersuchen ob und wie weit die heilige Geschichte wirklich Mythen enthalte, und auf sie gegründet, d. h. ob und wie weit sie eben nicht Geschichte sey. Hier ist nun in neuester Zeit, fast möchte man sagen, bewunderungswürdig viel geleistet worden um das Mythische der heiligen Geschichte hervorzuziehen und auf alle Weise zu begründen, d. h. diese Geschichte selbst in ihren Grundvesten zu erschüttern. Es haben die gelehrtesten und scharfsinnigen theologischen Alterthumsforscher und Exegeten, es haben Geschichtsforscher und Philosophen überhaupt sich eine eigene Aufgabe, ja, das angelegentlichste

Geschäft daraus gemacht, das alte sowohl als das neue Testament alles seines mythischen Schmucks oder Beiwerks, oder wenn man lieber will, aller mythischen Verfälschung, zu entkleiden, und von beiden, so zu sagen, nur das historische Skelet aufzustellen, ohne Eingeweide, Nerven und Adern, kurz ohne alles ihm ursprünglich einwohnende Leben. Vieles in den wunderbaren Erzählungen hat man auf Orientalismen zurückgeführt, Anderes als Fiction oder Poesie herausargumentirt, wieder Anderes gerade zu für ein- und untergeschoben erklärt; und so ist man dermalen ziemlich so weit gekommen die Bibel, wie die Maulwürfe den Boden, zu untergraben, und das Ganze dem Einsturze nahe zu bringen. Man hat dieß, wie schon früher, so neuerdings ganz besonders, vor Allem mit der Person des Erlösers versucht, und ein nahmhafter theologischer Gelehrter, ein zweiter Saulus, hat den Gottmenschen dergestalt zugerichtet, daß man mit Pilatus ausrufen muß: „Seht, welch ein Mensch!“ Allein die Bibel ist wie die Luft, die wir athmen: man kann sie mit dem Schwerte spalten, und sie bleibt dennoch unversehrt. Es ist Ein Geist der die Bibel durchdringt und belebt bis in ihre kleinsten Fasern: der heilige Geist, der Geist der Wahrheit und der Gerechtigkeit, und der Liebe. Die Bibel ist, wie ein heller Spiegel, wie das Gewissen selbst, wenn sie den Menschen in seiner Blöße zeigt; sie ist wie ein verzehrend Feuer, wenn sie straft; wie ein Brunnquell in der Wüste, wenn sie tröstet. Und jedes Wort der Wahrheit und der Gerechtigkeit und der Liebe, es ist dergestalt als Seele und Leben der ganzen heiligen Geschichte des alten und neuen Bundes als ihrem Leibe einwohnend, daß man mit der

Verletzung jedes Gliedes dieser Geschichte das heilige Leben selbst verletzt welches ihr einverleibt ist. Zwar, wie sich an einem schönen Körper mancher Schmuck, etwa an Gold und Edelsteinen, befindet, der nicht zum Leibe gehört, aber doch edel, und seiner würdig ist: so in der Bibel manche nicht historische Zugabe, die dennoch von hohem Werthe ist. Wird dadurch die heilige Geschichte selbst zum Gedicht? Nein, sie ist und bleibt ein heiliger Leib, wo jedes Glied dem andern zur Unterstützung, zur Erhaltung dient, und wo alle wiederum, vereinigt, das inwohnende Leben tragen und erhalten, so daß jede Verstümmlung des Einzelnen das Ganze gefährden würde. Anfang, Mitte und Ende, Alles bezieht sich in der heiligen Geschichte auf einander. Das Ende lehrt den Anfang verstehen, und bestätiget den Anfang, wie dieser das Ende; und ohne beide wäre wiederum die Mitte unverständlich, so wie auf ihrer Seite die Mitte den Anfang und das Ende zusammenhält. Christus erklärt und bestätiget uns Mosen und die Propheten, er bestätiget uns den Sündenfall und die Verheißung. Wenn ihr im Anfange der Mosaischen Erzählung eine Mythe seht, die Tochter einer alten Volkssage, einen poetischen Anknüpfungspunkt an die Geschichte des israelitischen Volks: so ist der ganze Christus zerstört, der nur begriffen werden kann als die Erfüllung der Verheißung, als des Weibes Same, welcher der Schlange den Kopf zertritt. Begreift ihr Christum anders, so zerreißet ihr ihn Glied für Glied, so trennt ihr das Haupt von seinem Leibe und reißt ihm das Herz aus. Jedes Wort aus seinem Munde verliert seinen Sinn, jede That seines göttlichen Lebens ihre Bedeutung, wenn ihr nicht

seine Worte wie seine Thaten auf das: „siehe da Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt," beziehet. Könnt ihr aber Christum nur als Erlöser und Seligmacher begreifen, so müßt ihr das Zeugniß seiner Erscheinung, seines Lebens und Sterbens und seiner Auferstehung als Bestätigung des Sündenfalles und der Verheißung anerkennen. Thut ihr aber dieß, so habt ihr in der Mosaischen Kinder-Erzählung den Anfang der heiligen Geschichte, und keine Mythe. Dann habt ihr auch keine Mythe in der dem Abraham, dem David gewordenen Verheißung; dann habt ihr keine Poesie, sondern Vorhersagung in den Propheten: denn Christus hat dieß alles bestätiget, Alles erfüllt. Reden aber Moses und die Propheten wahr, dann bestätigen sie wieder Christum, der sich selbst auf sie gründet, sich auf sie und ihr Zeugniß beruft, sie erklärt. Sie hinwiederum, wie gesagt, knüpfen Anfang und Vollendung der heiligen Geschichte zusammen, sie sind der Knoten, der die entgegengesetzt auslaufenden Fäden vereiniget. Ihr seht in der ganzen heiligen Geschichte — aber auch nur in ihrer Unversehrtheit — ein großes, ein erhabenes, ein göttliches Drama, so kunstreich, als es nur der höchste Dichter, der Schöpfer selbst, schaffen kann, mit Exposition, Verwickelung und Entwickelung, jedes Glied wesentlich, Anfang, Mitte und Ende in gegenseitiger Wechsel-Verknüpfung. Oder ist dem nicht so? Leset die Schrift! Ja, wie Er selbst sagt, der Heilige: „leset die Schrift, denn ihr meinet ihr habet das ewige Leben darinnen, und sie ist's die von mir zeugt." Wenn euch der Wahrheitssinn, wenn euch der Geist der Wahrheit, wenn euch der

heilige Geist bei Lesung der Schrift begleitet: werdet ihr euch noch wundern, daß sie überall von Wundern erfüllt ist? Sie wäre keine göttliche Geschichte, und diese Geschichte nicht göttliche That, wenn sie ohne Wunder, wenn sie nicht durch und durch Ein Wunder wäre. Wie soll Gott anders wirken, anders reden als durch Wunder? er hat aber geredet und gewirkt durch den Mund und die Hand seiner Knechte, vor Allen aber durch den Mund und die Hand seines Kindes Jesus. Reißt sie aus, diese Wunder, und die ganze heilige Geschichte stürzt zusammen. Das aber wollt ihr eben. Ihr Ohnmächtigen! wollt ihr die Bibel vernichten? Nun, so vernichtet aus der Geschichte selbst das israelitische Volk mit seinen heilig bewahrten Geschlechts-Registern und mit Allem was unablösbar an dieselben geknüpft ist, vernichtet den aus dem Schoose dieses Volks, welches von Anfang bis zu Ende das auserwählte heißt, entsprungenen Christus selbst, vernichtet das Evangelium, welches, auf sein Geheiß, ausgegangen ist in alle Welt, und welches sogar, seiner Verheißung nach, noch nach fast zwei tausend Jahren noch, aller Welt den Namen des armen Weibes aufbewahrt hat, welches das Haupt des Heiligen salbte. „Wahrlich, ich sage euch, wo dies Evangelium verkündiget wird in der ganzen Welt, da wird man auch sagen zu ihrem Gedächtniß was sie gethan hat.“ Welcher Künstler, welcher Dichter oder Denker, welcher Weise, welcher Held und Eroberer des Alterthums hat seines Namens Gedächtniß für ganze Welt so gestiftet und vorausgesagt, wie hier der Herr das Gedächtniß der Schwester des von den Todten erweckten Lazarus? „Himmel und

Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht.“ Hier ist eins dieser Worte, das heute noch so frisch lebt als wäre es gestern gesprochen worden. Sind diese Worte göttliche Worte, und hangt der, der sie sprach, mit der ganzen Schrift zusammen, von welcher er ebenfalls sagt das ewige Leben sey in ihr: wollt ihr diese Schrift Lügen strafen? wollt ihr sie vernichten? denn sie und ihren Haupt=Inhalt, ihr Wunder=Ganzes zur Dichtung machen, heißt, sie vernichten. Ihr könnt eben so gut die Wunder aus der Bibel ausraufen, als die Nerven aus einem lebendigen Leibe ziehen. Der Bibel die Wunder nehmen, heißt, der Bibel Gott nehmen. Ist aber Gott nicht in der heiligen Schrift, die ja nur der Behälter der heiligen Geschichte ist, so ist er auch nicht in der Geschichte, so ist unsere Hoffnung des ewigen Lebens eitel, so giebt es keinen Gott, so ist alles Natur, und die Natur ist, was Dichter und Philosophen aus ihr gemacht haben: das Alles gebährende und Alles verschlingende Ungeheuer. Welche Ansicht sagt unserm Bewußtseyn und seiner heiligen Stimme besser zu? die, welche die tiefsten Räthsel unseres Bewußtseyns und Lebens in der heiligen Geschichte auf das Herrlichste gelöset findet, oder die welche uns mit uns selbst, mit dem Leben, mit der Schöpfung auf das gräßlichste entzweiet? freilich muß man, um jenen Frieden, den Frieden, welcher alle Begriffe übersteigt (höher ist als alle Vernunft) zu erhalten, den Glauben haben und bewahren. Ist aber für uns, auf unserer Stufe des Daseyns, der Glaube entbehrlich? nein! er ist ein integrirender Theil unseres Wesens, er ist das, was unser Wesen bindet und zusammenhält, daß es

nicht in zerstörende Widersprüche zerfalle. Oder kannst du, wenn du den Glauben weggeworfen, dem unbesiegbaren, Alles überwindenden, Alles verzehrenden Zweifel entgehen? und mit dem Zweifel dem Zwiespalte, dem vernichtenden Zwiespalte in deinem Innern? Nur der Unglaube findet die Bibel ungöttlich, weil er überhaupt Gott nicht finden kann. Wer aber Gott sucht, findet ihn gewiß und wahrhaft in der heiligen Geschichte, d. h. in der heiligen Schrift, als der Aufbewahrerin der heiligen Geschichte. Wenn wir Gott suchen, können wir etwas anderes suchen als den heiligen Willen? und muß unser Herz, unsere Vernunft, unser Bewußtseyn, nicht anerkennen daß dieser heilige Wille sich vom Anfange bis zu Ende der heiligen Schrift ausspricht? kann ein Mensch reden wie die Männer Gottes geredet haben? kann ein Mensch sprechen was der Heiland sprach? Jene haben von Diesem gezeugt, und dieser zeugte von seinem Vater. Und welches Zeugniß! wer wagt es die Wahrheit Lüge zu nennen? Die Juden haben es gewagt, aber nur die Pharisäer unter den Juden, die Jesus selbst Otterngezüchte nennt, von denen er sagt: „ihr seyd von eurem Vater, dem Teufel: denn der Teufel ist ein Lügner von Anfang.“ Kann die Lüge so reden? wollt ihr behaupten daß die Wahrheit selbst gelogen? So gehört ihr auch unter jene Rotte, die da rief: „kreuzige, kreuzige ihn!“ Natürlich! wenn die Lüge bestehen soll, darf die Wahrheit nicht bestehen. Kurz, ihr habt keine Wahl; entweder ihr müßt sagen: „der Mund der da sprach, — „ich bin die Wahrheit und das Leben,“ und „wer mich siehet, siehet den Vater“ — war ein Lügenmund,“ oder ihr

müßt bekennen, daß hier Der redet für den er sich ausgiebt, „der Sohn Gottes, des Allerhöchsten.“ Und dieser sollte nicht mit der Kraft Gottes begabt seyn? Er, obwohl Mensch, sollte nicht die Werke des Vaters, Werke der Allmacht thun können, wenn es darauf ankommt seiner Worte Wahrheit zu bestätigen? „So ihr mir nicht glaubt um meiner Worte willen, so glaubt mir doch meiner Werke willen?“ Und welche Werke meint ihr daß hier nöthig waren? natürliche die jeder wohlgesinnte und verständige Mensch verrichten konnte? oder gar Gaukeleien und Taschenspielerkünste? Nein! die Blinden mußten sehen, die Tauben hören, die Lahmen gehen, die Todten auferstehen; kurz göttliche Zeichen und Wunder mußte Christus geben und thun, oder seine Rede hatte keinen Sinn und keinen Nachdruck. Ihr meint also die Erzählung dieser Wunder sey nur so in das Evangelium hineingeschneit und hinein erfunden? Nein, sie gehören nothwendig hinein, ohne sie ist kein Zusammenhang des Geschehenen, nichts als Inconsequenz und Widerspruch. Oder: ihr gebt das Außerordentliche, das Ungewöhnliche der Thaten Christi zu, haltet aber Alles für natürlich, menschlich, Menschen-möglich, durch Magnetismus möglich. Nun, so laßt einmal Christum den Magnetiseur aller Magnetiseurs gewesen seyn, und wirklich durch die magnetische Naturkraft Dinge verrichtet haben, die, auf natürlichem Wege verrichtet, noch größere Wunder d. h. noch unbegreiflicher wären als die wirklichen Wunder selbst: was that denn Christus, und was war er in solchem Falle? er betrog, und war ein Betrüger. Nicht durch seine That war er

es; denn seine allgewaltige Naturkraft soll einmal wirklich Blind- und Taub-Geborne auf der Stelle sehend und hörend gemacht, wirkliche Tode wieder zum Leben erweckt haben — (wiewohl die Schöpferkraft selbst nicht mehr vermag als eine solche Naturkraft;) also: nicht durch seine That betrog er und war Betrüger, sondern durch seine Worte und ihren Sinn, durch seine Versicherungen und Betheuerungen über seine Person, seine Herkunft, seine Verbindung mit dem Vater, und seinen Auftrag vom Vater. Er war nicht, der er mit den deutlichsten bestimmtesten Ausdrücken vorgab zu seyn, er täuschte seine Umgebung, oder — denn auch dieß bliebe noch übrig — er täuschte sich selbst. Für was sollen wir ihn im letzteren Falle halten? nothwendig für einen Schwärmer, für einen Geisteskranken, und zwar für einen schweren Geisteskranken: denn wer sich für Gottes Sohn ausgiebt, im Ernste ausgiebt, ohne es zu seyn, der ist verrückt. Wollt ihr leugnen daß sich Christus für Gottes Sohn ausgegeben? Zerreißt die ganz Schrift: denn „sie zeuget von ihm;" er selbst zeuget es von sich als er gefragt wird: „bist du Gottes Sohn?" „Du sagst's." Was wollt ihr nun thun wenn ihr ihn nicht für das erkennt was er unumwunden zu seyn behauptet? Welcher ist euch lieber: der Betrüger, oder der Geisteskranke? — Bis zu diesem Dilemma laßt ihr es kommen mit eurem Unglauben. Nur der Glaube daß Christus sey der wahrhaftige Sohn Gottes, kann euch dieser peinlichen Wahl überheben. Aber auch nur für den Glauben hat sich die heilige Geschichte entwickelt und ist die heilige Schrift ge-

schrieben, nicht für den Unglauben und des Herzens Härtigkeit nebst allen den dialectischen Kunststücken zu denen diese den Verstand zwingt. Und bedarf denn etwa der Glaube nicht seine Nahrung, eben so wie der Forschungstrieb die seinige? Ohne Glauben kann wohl der Kopf leben, aber nicht das Herz. Aber das Herz kann nur der Liebe glauben, wie es nur der Liebe bedürftig ist: aber der reinen, wahren, nicht selbstischen sondern heiligen Liebe. Und wo findet es diese als in der heiligen Geschichte? in der Geschichte welche die göttliche That der Liebe, die Erlösung, entfaltet? Was uns die in einfältiger, aber strenger, ernster, erhabener Sprache aufgezeichneten Urkunden dieser Geschichte entfalten, es entspricht so ganz und so einzig dem Bedürfnisse des sich selbst recht verstehenden Herzens, daß entweder hier oder nirgends die Wahrheit zu finden seyn muß welche das Herz bedarf: die Wahrheit der Liebe, oder vielmehr die Liebe selbst als die lebendige Wahrheit. Doch nicht genug! Die Probe, der Beweis für die Wahrheit der heiligen Geschichte, die nur eine einzige, in verschiedenen Zeitperioden sich entfaltende göttliche That ist, ist uns selbst in die Hände gegeben: es ist uns selbst überlassen diesen Beweis zu erfahren, zu erleben, an uns selbst zu erleben. „So ihr bleibet in meiner Lehre, so werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." So spricht der Mund dessen, der an andern Orten sagt: „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Finden wir nun, wenn wir sein Gebot erfüllen, in Christo wirklich das Leben nach dem uns dürstet, das Leben in Friede, Freude, und dem

heiligen Geist: warum wollen wir uns noch sträuben die Göttlichkeit Christi und seiner Offenbarung, und mit ihr die Göttlichkeit, und folglich die Wahrheit, der Offenbarung überhaupt, d. h. der ganzen heiligen Geschichte anzuerkennen, die mit Christi Wesen und Leben so eng verbunden ist wie es die Glieder des Leibes mit dem Haupte sind. Ist in Christo Wahrheit, so ist die heilige Geschichte, und so ist in ihr, keine Mythe, sondern alles Einzelne in ihr ist ein Theil, ein Stück, ein Glied der ewigen Wahrheit, die sich in der Zeit, die sich geschichtlich offenbart hat. Aber mit heiligem Sinn und Geiste will das Heilige aufgefaßt seyn, nicht mit verstocktem Herzen und einem durch dieses Herz bestochenen, irregeleiteten, dem Zweifel hingegebenen Verstande. Auch zum Verstehen der heiligen Schrift gehört Verstand, und nicht wie Frevler wähnen Verläugnung des Verstandes oder — wie sie den Verstand in ihrer Sprache nennen — der Vernunft. Aber rein und unbefangen, vom Geiste der Wahrheit geleitet muß der Verstand seyn, welcher die heilige Schrift verstehen und in ihrem Inhalte heilige Geschichte anerkennen soll. Nochmals: nur der vom verstockten (ungläubigen) Herzen bestochene Verstand findet in der heiligen Geschichte und den Grundpfeilern derselben Mythen; und was dem reinen Sinne die höchste Wahrheit ist, erscheint jenem als Dichtung. Nun so ergetzt euch denn an dem Hineindichten von Dichtung in die Wahrheit selbst, und seht wie weit ihr, wir wollen hier nicht einmal sagen: im Leben — sondern blos in der Enträthselung der Geschichte überhaupt kommt

ohne diese göttliche Mythe, ohne die Mythe der Offenbarung Gottes in Christo, so nämlich daß in Ihm Gott selbst, Gottes Kraft und Herrlichkeit, das ist, seine Heiligkeit, offenbart ist, nach den Worten: „wer mich siehet, siehet den Vater.“ Des heiligen Gottes Erbarmen über eine unheilige und in ihrer Unheiligkeit verlorne Welt: siehe da den Inhalt der heiligen Geschichte, und den Schlüssel znr Geschichte überhaupt.

Und so haben wir denn nach Kräften das Verhältniß der Offenbarungs-Geschichte zur Mythologie ausgesprochen. Wenn wir die hohe, die erhabene Einheit, wenn wir den ewigen Grund und das ewige Ziel bedenken und recht vor unsere Augen stellen, wie dieß alles in der Offenbarungs-Geschichte vor uns liegt, und wenn wir mit diesem Maßstabe den Inhalt der Mythologie aller Zeiten und Völker messen, so zerschmelzen alle diese oft so wilden ja fratzenhaften Phantasien wie der Winterschnee vor dem Frühlingsstrahl der Sonne. Gleichwohl können wir nicht umhin auch in ihnen den Ausdruck eines höheren, ja höchsten Bedürfnisses anzuerkennen: des Bedürfnisses der Erscheinung, der Offenbarung des Göttlichen. Es giebt mythologische Bilder welche man fast Ahndungen, oder auch wohl Wiedererinnerungen, um nicht zu sagen Prophezeihungen wahrer göttlicher Offenbarung nennen möchte. Vorzüglich die orientalische aber auch die Mythologie der Griechen, ja sogar die Nordische Mythologie erfreut sich solcher Lichtblicke in eine reine, höhere Sphäre. Inzwischen ist hier nicht der Ort

hierüber ausführlich zu seyn; und nur Eines wollen wir schlüßlich für diesen Abschnitt, und übergangsweise für den folgenden bemerken, nämlich: daß alle Mythologie die Enthüllerin der tiefsten Probleme des Menschengeistes in Bezug auf Grund, Wesen und Ziel der Welt und des menschlichen Daseyns ist.

Zweiter Abschnitt.

Philosophie.

I.

Philosophie als geschichtliche Erscheinung.

Das Gebiet der Geschichte selbst verlassend, wollen wir zum Behuf der jetzigen Aufgabe wenigstens auf geschichtlichem Grund und Boden stehen bleiben, weil wir so am ersten hoffen dürfen, uns von aller Befangenheit frei zu erhalten, frei von den unsichtbaren Banden, die einem Jeden umspinnen, der, jenen sicheren Boden aufgebend, sich in die Höhen oder Tiefen der Philosophie versteigt oder versenkt. Was man, an verschiedenen Orten verschieden, heutzutage Philosophie nennt, so wie was man ehemals so nannte, muß für uns ein bloßer Gegenstand der Betrachtung bleiben, in Bezug auf welchen wir uns die volle Unabhängigkeit des freien Forschens erhalten, den ungetrübten, umsichtigen Blick, das streng wägende Urtheil, womit wir bereits den Gegenstand unserer ersten Betrachtung, ganz gegen die gewohnten Ansichten, erfaßt haben. Die Philosophie, dieser Proteus der Zeiten, muß mit den Zeiten, als geschichtliche Erscheinung, vor unsern Augen vorübergehen; wir selbst dürfen uns nicht in den bunten Maskenzug der philosophi-

schen Systeme mischen, sondern ihn nur mit den Blicken verfolgen wie ein Schattenspiel an der Wand. Vielleicht daß wir zu Ende unserer Betrachtungen finden, daß wir es eben nur mit einem Schattenspiele zu thun hatten.

Wer spricht jetzt nicht, vorzüglich unter uns Deutschen, von Philosophie? Wer spricht nicht von ihr mit der höchsten Anerkennung, mit den größten Lobeserhebungen? Die Stimmführer nennen sie die Wissenschaft der Wissenschaften, die Königin der Wissenschaften, die Wissenschaft schlechthin. Die Philosophie ist ihnen das Wissen überhaupt, das absolute Wissen, ja wir dürfen wohl sagen, die Allwissenheit: denn wo kann, nach ihnen, etwas gewußt werden, was nicht Gegenstand der Philosophie wäre? und was wäre nicht Gegenstand der Philosophie? Das All ist es eben so wie das Eine; und was giebt es außer dem Einen und dem All noch für Gegenstände im Himmel und auf Erden? Und wo bleibt das All-Eins oder das Ein-All, wenn es nicht im Wissen ergriffen und festgehalten wird? Im Alcaheſt, oder im menstruum solvens, universale der ehemaligen Alchemisten, haben wir nur ein schwaches Vorbild der Philosophie in hochdeutscher Bedeutung: denn jenes Alcaheſt war nur das allgemeine Auflösungs-Mittel der Stoffe der Körperwelt, wiewohl zugleich die Quintessenz des Lebens, doch nur des irdischen: dagegen ist die Philosophie das Auflösungsmittel alles Seyns überhaupt und die Quintessenz des Geistes und der Natur, des göttlichen Wesens und Lebens selbst. Was Wunder, wenn die Philosophie nicht blos die Richterin, sondern auch die Begründerin und Trägerin aller Wissenschaften und Künste, und selbst der Religion ist? Wenn dem nun also ist,

so ruft mit Recht der Chor der Wissenden (Adepten): Ehre der Philosophie in der Höhe! fallt nieder vor ihrem Throne ihr noch unerleuchteten Völker der Erde! opfert auf ihren Altären, ihr geweiheten Priester der Göttin, und stürzt nieder die Altäre des gemeinen Wahns und der Superstition! Denn nun ist erschienen im hellen Sonnenglanze was eine träumende Vorwelt blos geahnet hat. Die Nacht des Glaubens ist verschwunden, der Tag des Wissens ist aufgegangen; und Allen aufgeschlossen, die da sehen wollen und können, ist das Himmelreich des Begriffs.

Haben wir wohl hier falsch oder übertrieben berichtet? nein, es ist die offenkundige Geschichte des heutigen Tages im Gebiete des Wissens, welches wir vor der Hand in seinen Würden lassen. Unserm Vorsatze gemäß, verfolgen wir die Spuren der Philosophie bis in ihre ersten Anfänge. Ob wir aus diesen die heutige (deutsche) * Philosophie, wie die Blüthenkrone aus der Wurzel, nach dem Gesetz der Pflanzenmetamorphose, hervorgehen sehen werden, oder auch nicht: dieß wollen wir dem Gange der geschichtlichen Entwickelung überlassen. Um jedoch auf diesem Gange einen Leitfaden nicht zu entbehren, weil uns die Aussicht auf ein Labyrinth entgegentritt, so wollen wir den Gegenstand der Philosophie, den keine Form derselben verläugnen darf, in einem allgemeinen Begriffe festzuhalten suchen. Jede Philosophie, oder jede Erscheinung der Philosophie in aller Zeit, sucht

---

* Jedermann weiß daß die übrigen europäischen Nationen mit ihrer Philosophie entweder zu Ende sind oder noch nicht angefangen haben. Wenn die Ideologie der Franzosen Wurzel fassen sollte, so müßte sie ihre Nahrung aus deutschem Boden saugen.

ein Letztes, ein Höchstes, ein Unbedingtes; kurz, jede geht darauf aus, sie mag sich dessen bewußt seyn oder nicht, auf ihrem Wege Gott zu finden. Wir wagen nichts dabei das Ziel aller Philosophie mit seinem wahren Namen zu nennen: denn wir kennen diesen hohen Gegenstand bereits geschichtlich, und zwar in der (heiligen) Geschichte mit einer Klarheit enthüllt, die uns ihn überall erkennen läßt, wo er wahrhaft ist. Noch mehr, wir wissen aus derselben Geschichte (Offenbarung) auf welchem Wege er zu suchen ist und allein gefunden werden kann; und wir kennen die Bedingungen dieses Suchens und Findens. Wir können also Alles, was sich von jeher Philosophie nannte, oder was, auch ohne diesen Namen, mit der Philosophie ein gleiches Ziel hatte und hat, in Hinsicht dieses Zieles und des Weges zu demselben, gleichsam controlliren; wir können, mittels der uns aus göttlicher Offenbarung gewordenen Kunde, den ganzen Lauf, oder die gesammten Richtungen oder Windungen der Philosophie verfolgen und übersehen, ohne uns selbst in diese Windungen zu verlieren, kurz, ohne an dem Irrgange der Philosophie Theil zu nehmen, wenn sie etwa ihr Ziel verkennt und auf falschen Wegen einem trüglichen Scheine folgt. Es ist dieß nicht unser Verdienst oder unser Fund, sondern ein himmlisches Geschenk, eine Leuchte auf unserm Wege, die heller brennt und sicherer leitet als die Laterne eines Diogenes, mit der er nur Menschen suchte: denn mit dem uns gewordenen Lichte finden wir Gott.

Noch ehe der Name Philosophie erfunden war, und ehe noch die Denker unter den Griechen philosophirten, thaten dieß die früheren Völker des Alterthums, von denen

wir einige Kunde haben, und die sich, wenigstens in ihren Weisen, Gesetzgebern, oder Priestern, durch eine höhere Richtung des Geistes auszeichneten. Die ältesten Völker Asiens, die Indier und ihre Nachbaren, die Thibetaner und Chinesen, die Meder und Perser, die Chaldäer und Aegyptier * philosophirten nach ihrer Weise, indem sie ein Letztes, Höchstes, Unbedingtes suchten, von dem sich die Welt, und Alles was darinnen ist, ableiten ließe. Die Resultate ihrer Speculation sprachen sich aus in Bildern für die Sinne und die Phantasie, von denen sich die Verstandesbegriffe noch nicht gelöset hatten, d. h. sie sprachen sich aus in Mythen und Symbolen, welche die höchsten Gegenstände ihres Forschens nicht allein, sondern auch ihrer Verehrung bezeichneten. Ihre Mythologie und Symbolik war ihre Philosophie, und ihre Philosophie zugleich ihre Religion. Es war ja die Quelle alles Lebens die sie suchten, und bald in sinnlichen, bald in übersinnlichen Anschauungen gefunden zu haben glaubten. Die Liebe zum Leben trieb sie zur Verehrung der Mächte an, von denen Leben und Tod auf alles Irdische hernieder kommt. Daher die Anbetung, aber zumeist auch die Personificirung der erhaltenden und zerstörenden Kräfte. Nicht immer zwar stieg die orientalische Speculation zu einer höchsten Einheit auf, oder blieb an einer solchen haften, wie in der Brahma-Idee der Indier. Denn selbst hier entwickelte sich aus der höchsten Einheit ein Gegensatz in Wischnu und Siwa. Ja es bildeten sich sogar eine un-

---

* Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß Aegypten im Alterthum zu Asien gerechnet wurde.

tergeordnete Unzahl symbolischer und mythischer Gedankenwesen, die man gemeinhin für bloße phantastische, ja fratzenhafte Gebilde hält, die aber nur die Körper oder Hüllen aneinander geketteter Gedankenreihen sind; wie uns Mayer, v. Hammer, Rhode, Görres, u. A.* in ihren hierher gehörigen Schriften mit eben so viel Gelehrsamkeit als Scharfsinn auseinander gesetzt haben. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit den Persischen symbolisch-mythischen Philosophemen. Es verlohnt sich der Mühe, zur Nachweisung des (philosophisch-) speculativen Charakters an diesen orientalischen Vorstellungen, einige Züge derselben dem Leser vor Augen zu führen.** „Die Wurzel aller Dinge ist die ungeschaffene, grenzenlose Zeit. In ihr ist das All der geschaffenen Wesen. Das Schaffende aber ist seinem Wesen nach Wort, von ihm ist gegeben das Wort Honover, das vortreffliche, reine, heilige, schnellwirkende, das da war ehe der Himmel war und irgend ein Geschaffenes. Mit ihm ist das erhabene, glänzende Urlicht gegeben, das Licht, das von sich selbst in einem Nu aufglänzt; Ormuzd, der Himmlische der Himmlischen, Grund und Mitte aller Wesen, Allkraft, reiner Grundkeim, abgemessene Weisheit, Wissenschaft und Geber der Wissenschaft. In der Mitte des Urlichts wohnt er, unbegrenzt in seinem Wesen, aber begrenzt in seiner Umhüllung, dem Lichte. Und weil das Licht seine Grenzen hat, darum ist außer ihm die Finsterniß, und in

---

* Eine treffliche Benutzung der Resultate dieser Alterthumsforscher finden wir in F. C. Baur's Symbolik und Mythologie oder die Natur-Religion des Alterthums. II. Th. 1. Abth. S. 12 ff.

** Baur, a. a. O. S. 18 ff.

der Mitte dieser Finsterniß wohnt Ahriman (Quell des Uebels) mit seinem Gesetze, der in Laster verschlungene, der Deu, der die Welt quält, der Lügner, der Lügen-Drache. Er lebt durch Gottes Macht, ihn hat die ewige Zeit gegeben wie sie Ormuzd gegeben, wie Finsterniß mit dem Lichte gegeben ist." Baur findet in diesem Dualismus die Symbolisirung und Personificirung des religiösen Bewußtseyns, (des ewigen Wortes: Ich bin u. s. w.). Auffallend ist es, daß Plato und Aristoteles, bei ihren Philosophemen über die Materie oder das Nichts, in Begriffen ohngefähr denselben Gang nehmen, der hier in Bildern genommen wird. Ja, noch mehr, wir finden Plato's Grund-Principien, die Ideen, in den Persischen Fervern, nicht sowohl wieder, als vielmehr vor-gebildet. (S. Baur, a. a. O. S. 25 ff.)" Der Idealismus der Persischen Lehre kann sich uns nirgends sprechender und vollkommener darstellen, als in diesen Fervers. Sie sind die unsterblichen, reinen, lebendigen Urbilder alles Seyenden, die ideale Welt, von welcher die Welt der Erscheinungen nur der matte wiederum verschwindende Refler ist. Selbst Ormuzd, das erste und erhabenste Wesen, hat seinen Ferver, damit nicht in der bildlichen Form, der persönlichen Gestaltung, die er in der menschlichen Vorstellungs-Weise erhält, die Reinheit seiner Idee erlösche und untergehe. Was können diese Fervers demnach in höchster und letzter Beziehung anders seyn als die unmittelbarsten Ausflüsse und Thätigkeiten der Intelligenz, die Formen, in welchen die ideale Welt zum Bewußtseyn kommt, und zu welchen alles andere nur im Verhältnisse des Bildes stehen kann? Mit ihnen beginnt daher die ideale Welt von Stufe zu Stufe, von Bild zu Bild, von

Einem Reiche der Natur zum andern immer tiefer herabzusteigen, sich zu verkörpern und zu verdunkeln. Ueber ihnen aber giebt es nichts höheres und reineres, und selbst Ormuzd's Wesen lös't sich völlig in sie auf, und ist nur ein anderer Ausdruck ihres innersten Seyns. Der Geist des Menschen ist der wahre Träger der Fervers oder der Ideen." Was war nun früher, Plato's Ideen oder diese Persischen Fervers? kamen jene Ideen von Griechenland nach Persien, oder umgekehrt? Wenn das Erste, so müßte der Strom rückwärts laufen, und die Sonne vom Abend zum Morgen schreiten. Doch dieß nur beiläufig und zum Beweise des Geistes der Speculation in den morgenländischen Mythen, aber eben auf morgenländische Weise. Sehr treffend sagt daher Baur noch (S. 29.): „Was logisch genommen der Begriff eines Dinges ist, wird dem phantasiereichen Orientalen zu einem realen Wesen, zu einem Geist oder Schutzgeist, der das wahre Wesen jedes Dinges ist. — — Ein wunderbarer Zug der Verwandtschaft zieht ihn zu allen Naturwesen hin, um mit ihnen seine Gefühle auszutauschen, um an ihrem Leben das seinige zu erwärmen und zu erfrischen; und doch sind es nur seine eigenen Bilder, in welchen er sich spiegelt, Gestalten, die er selbst geschaffen hat, die wie die Gedanken des Geistes entstehen und vergehen. So nahe berühren sich in der phantasievollen Ansicht des Orientalen Idealismus und Poesie, und nur der nüchterne, unpoetische Occidentale will auf dem mühevollen Wege der Abstraction dahin gelangen, wohin den Orientalen die Zaubergewalt der Poesie von selbst führt."

Waren die poetisch-philosophischen oder mythisch-symbolischen Ansichten der ältesten Indier und Perser über das

Unendliche in seinem allmäligen Herabsteigen zum Endlichen vorwaltend idealisch, so waren die der Chaldäer, Aegypter, Phönizier, kurz, der Völker Vorderasiens, vorwaltend realistisch, oder wenn man will, materialistisch; und es ist merkwürdig, das dieses Schwanken zwischen dem einen und dem andern philosophischen Elemente ohne gänzliche Trennung, die erst späterhin in Griechenland erfolgte, den idealistischen Charakter um so mehr hervortreten läßt, je östlicher, und den realistischen, je westlicher die Völker wohnten. So verliert sich die idealistische Ansicht in der Thibetanischen Beschaulichkeit und Versenkung in Gott ganz in Mysticismus, und magert sogar in China zu einer abstracten Sitten- und Tugend-Lehre ab; da hingegen in Persien schon der symbolisch-materielle Feuerdienst beginnt, in Chaldäa und Aegypten zum Sternendienst sich niederneigt, und endlich bereits in Aegypten, noch weit mehr aber bei den Phöniziern, der Thier- und Pflanzen-Dienst zuletzt in gänzlichen Fetischismus ausartet. Im Ganzen aber blickt dennoch durchgehends im Orient (die Hebräer ausgenommen), gleichsam als Geist und Träger aller Vorstellungen vom Höchsten, hervor: eine Anschauung des Universums als die Offenbarung eines einzigen unendlichen Lebens, das durch alle Elemente und Kräfte der Natur allgegenwärtig dringt, jedoch sich in jedem auf besondere Weise, und folglich überall sich auf das mannichfaltigste darstellt. Mit Einem Worte: es lebt im Orient der Pantheismus. Den Beweis hievon geben uns die zwar verschiedenen aber doch nicht verschieden-artigen Kosmogonien, welche auf die orientalischen Vorstellungen vom Unbedingten und Höchsten gebaut sind. Es mag nun, wie in den östlich-orientali-

schen, das ideale Princip (der Geist) dem realen (der Materie), oder wie in den westlich-orientalischen das reale dem idealen zum Grunde gelegt, oder, mit andern Worten, das Seyn aus der Intelligenz, oder umgekehrt die Intelligenz aus dem Seyn erklärt werden: immer ist das letzte Resultat eine Identität, (des Subjects und Objects,) und die Welt ist im ersten Falle eine (Selbst-) Objectivirung der Gottheit, so wie im letzteren Falle die Gottheit (Geist) eine Subjectivirung der Welt ist: beides, Gott und Welt, zuletzt, oder wenn man will, uranfänglich, Eines und dasselbe. Demnach überall Pantheismus. Man vergleiche, (weil wir hier nicht ausführlich wieder erzählen können,) was der umsichtige Baur in seiner Mythologie und Symbolik sorgfältig über diese Gegenstände gesammelt und mit eigenem Geiste ausführlich (II. Theil 1. Abth. S. 233—281.) auseinander gesetzt hat. Beiläufig bemerken wir, daß dieser Schriftsteller in den Indisch-Persischen Kosmogonien eben so deutlich die Principien aller idealistischen Philosophie, als in den Aegyptisch-Phönizischen die des philosophischen Materialismus nachgewiesen hat.

Wollen wir nun den Gehalt dieses Urbeginns aller Philosophie, diesen mythisch-symbolischen Aufschwung zum Unbedingten (Ewigen) und zur Ableitung des Bedingten (Endlichen) aus dem Ersten, mit Erfolg würdigen, so dürfen wir keinen philosophischen Maßstab anlegen: denn der höchste dieser Art wäre doch das Identitäts-System, und dieses führt gerade dahin, wovon die orientalische Speculation ausgeht, nämlich zum Pantheismus. Unser oben aufgenommener Leitfaden, die wahrhaftige göttliche Offenbarung, ist es, die uns gleich beim Anfange dieses Labyrinths

zurecht weisen muß, indem sie uns das höchste Wesen und sein Verhältniß zu uns auf die einfachste Weise erkennen läßt. Zwar will die orientalische Speculation selbst ihren Ursprung aus göttlicher Offenbarung haben, oder bestimmter, sowohl die sogenannten heiligen Bücher des Indischen Brahmaismus als die der Lehre Zoroasters, geben sich für unmittelbare göttliche Offenbarung aus, für Gottes Wort; und merkwürdig genug ist es, daß auf diese Art sich der Begriff göttlicher Offenbarung durch den ganzen Orient zieht: denn auch die Aegyptier haben an ihrem Hermes und den hermetischen Büchern, der Sage nach, eine göttliche Offenbarung. Ist dieß nicht ein Anstoß gegen das was wir als Offenbarung anerkannt und im vorigen Abschnitte als das Princip der Geschichte darzuthun versucht haben? Um also auch nur den Anschein eines solchen Anstoßes zu beseitigen, werfen wir, ehe wir weiter gehen, einen genaueren Blick auf diese orientalischen Neben-Offenbarungen, wenn uns dieser Ausdruck erlaubt ist. Er führt uns aber zu einem andern, verwandten, bildlichen, dessen wir uns hier Eingangs-Weise bedienen können, der jedoch vielleicht mehr als bloßes Bild ist: es ist der Ausdruck Neben-Sonne. In der Neben-Sonne strahlt das Bild der Sonne, und eben darum ist sie nicht was sie scheint: die Sonne selbst; wiewohl sie ohne letztere nicht Statt finden könnte. Die Sonne selbst kann sich nur durch sich selbst, durch ihre wirkliche Erscheinung offenbaren. Die Sonne selbst ist nur Eine; der Neben-Sonnen können mehrere seyn; aber keine hat der wahren Sonne Licht und Wärme und Wesenheit; in Beziehung auf letztere sind alle nur Schein und Täuschung. Hiemit wollen wir keinen Beweis für das

bloße Schein-Wesen der orientalischen Neben-Offenbarungen, sondern blos eine bildliche Andeutung der Möglichkeit gegeben haben, daß es sich mit den letzteren eben so wie mit den Neben-Sonnen verhalten könne. Die Analogie übrigens zwischen den Begriffen Sonne und Offenbarung ist an sich schon auffallend. Auch können wir unbedenklich folgern, daß, wie es nur eine wahre Sonne für unsere Erde geben kann, so auch nur eine wahre Offenbarung: denn der Central-Begriff der göttlichen Offenbarung ist der der Erlösung; und es kann nur Einen göttlichen Erlöser geben. Zwar kommen uns hier namenlich die Indier, zunächst mit ihrer Idee der Dreieinigkeit (Timurti), dann aber auch mit den sogenannten Incarnationen des Wischnu entgegen; ja die Thibetaner lassen sogar die zweite Person ihrer göttlichen Dreieinigkeit (Krischna?) aus dem Leibe einer reinen Jungfrau Mensch werden, um die gefallene Menschheit zur Seligkeit zurückzuführen. Aber wie jene Incarnationen bekanntlich nur Natur-Metamorphosen bedeuten, und die Timurti selbst nur den Inbegriff der Naturkräfte, so ist die Thibetanische Menschwerdung ganz unverkennbar ein, auch bis in jene Gegenden, vorgedrungener bloßer Nachhall des Christenthums: denn es giebt nur Einen Jesus Christus, nur Einen welthistorischen Erlöser, und nur Ein auf ihn gebautes Christenthum. Und dieß ist es eben, was alle jene Neben-Offenbarungen, so nahe verwandt sie den alt- und neu-testamentalischen scheinen mögen, auf der Stelle niederschlägt: daß sie nämlich auf nichts historisches, nicht auf eine Offenbarungs-Geschichte, wie die des Israelitischen Volks, und die der Erscheinung des Heilands selbst auf Erden, sondern lediglich auf tradi-

tionelle schrifliche Aufsätze symbolisch-mythologischen Inhalts gegründet sind, in welchem wir allerdings ein hohes, divinatorisches Anschauungsvermögen, und eine innere Entwickelung früherer äußerer Offenbarungs-Anklänge bemerken, wie sie der Urmenschheit zu Theil geworden seyn mögen, aber zugleich auch Zusätze einer regellosen Phantasie, welche das Ganze lediglich zu religiöser Poesie gestalten. Der mehrmals angeführte Religions-Philosoph Baur faßt diese sublimen Speculationen, eben so wie die niedrigsten Vorstellungen des Fetischismus, unter dem Namen Naturreligion auf, und zwar als den reinen Gegensatz des Christenthums, der wahrhaft geistigen (rein ethischen) und demnach auch wahrhaft göttlichen Religion, die es nicht mehr mit Bildern, sondern mit dem Wesen, und zwar, in der Person Christi, mit dem Wesen zu thun hat, an dessen Stelle kein anderes gesetzt werden kann (Symb. u. Myth. 1. Th. S. 161.). Zu welchem Moment der (ethisch-) religiösen Einheit, das wir bei aller Naturreligion vermissen, im Christenthum auch noch das nicht weniger bedeutende der Universalität kommt, von welcher sich keine Naturreligion etwas träumen lassen, indem eine jede, mit ihren aus den jedesmaligen Umgebungen genommenen Bildern und Anschauungen, so local und individuell erscheint, daß sie überall nur an dem Boden zu haften scheint, aus welchem sie zuerst hervorgewachsen ist. (Baur, a. a. O. S. 164.). Wobei wir aber nicht in Abrede seyn wollen, daß, wie späterhin der Islamismus sich aus jüdischen und christlichen Elementen bildete, so, in den Zeiten der ersten Ausbreitung des Christenthums, die Grund-Ideen desselben wohl auch in das östlichere Asien gedrungen seyn, und mit

den dortigen Religions-Elementen vermischt haben mögen; wie wir an der Thibetanischen Krischna-Lehre offenbar gewahr werden. Die Thibetaner eben so wenig, als die Indier und Perser, haben Apostel nach Jerusalem geschickt; aber denen von Jerusalem wurde geboten in alle Welt zu gehen und die Lehre vom Reich zu predigen. Der, welcher uns lehrte den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten, und dessen Evangelium der ganzen Welt gilt, hat uns keine Indische, keine Thibetanische, keine Persische Theosophie, sondern das ewige Leben in Sich Selbst offenbart, er hat uns gleichsam in die Mitte des göttlichen Wesens selbst eingeführt, nicht durch Speculation irgend einer Art, sondern durch den Glauben und die Liebe, d. h. auf dem Wege des Herzens und nicht des Verstandes oder der Phantasie. Gegen diesen Probierstein wahrer Offenbarung gehalten, verschwindet alle Offenbarung Indischer oder Persischer Lehre in nichts; oder wenn wir, was dort vom Ur-Licht und von der Ur-Weisheit gesagt wird, für wirkliche Offenbarung annehmen wollen, nun, so sehen wir wenigstens, was der alte Orient im Geist geschaut, hier im Menschensohne leibhaftig vor uns. Besser ist es aber, wir betrachten jene Lehren als die älteste philosophische Speculation, und dann erhalten wir zur Ausbeute, besagter Maßen, den vor dem Lichte der reinen Gotteslehre nicht bestehenden Pantheimus.

Und so hätten wir denn die Philosophie in ihren ersten Keimen verfolgt, und so zu sagen, ihren Samen im Orient aufgehen sehen. Wir haben gesehen, daß schon hier die Speculation sich nach entgegengesetzten Seiten entfaltete, und, wiewohl stets religiös, dennoch die Grundzüge, wie des Idea-

lismus, so des Realismus, ja des Materialismus, bildete, nur überall nicht in der Form des Begriffs, sondern in den Phantasie-Gebilden des Mythus und des Symbols. Aber auch die Griechische Ur-Philosophie war noch keine Begriffs-Philosophie, sondern eine mythische und symbolische, ursprünglich an der Religion haftend. Die ersten Philosophen der Griechen waren religiöse Dichter, und ihre früheste Metaphysik erscheint in der Theogonie und Kosmogonie, wie wir sie z. B. und namentlich im Hesiodus finden. Zwar verlieren sich ebenfalls die Nachrichten über die ersten Versuche der Griechen im Gebiete der (religiösen) Speculation in das Dunkel der frühesten Zeiten; allein die Namen eines Aegyptischen Kekrops und Danaos, so wie eines Phönizischen Kadmos, vor Allen aber der gefeierte Name des Thrazischen Orpheus, der sogar noch die orientalische Mythe vom großen Welt-Ey nach Griechenland herüber gebracht haben soll, alle diese Anknüpfungspunkte des Orients an Griechenland, zusammt dem, was über die ältesten griechischen Mysterien verlautbar geworden, muß uns geneigt machen zu glauben, daß die alte Pelasgische Cultur eine orientalische, d. h. mythisch-symbolische, mit gänzlich religiösem Charakter war. Dieser Meinung tritt der öfters genannte schätzbare Alterthumsforscher Baur bei, wenn er (Symb. u. Myth. B. 1. S. 336.) sagt: „Unter der Orphischen Theologie ist derjenige Theil der Griechischen Religion zu verstehen, der die dem Orient verwandte esoterische Seite derselben darstellt, die tiefer liegende Grundlage, auf welcher das Mythisch-Hellenische sich erst gebildet hat. Sie enthält daher nicht sowohl Mythen von Göttern und Heroen, als vielmehr Symbole, Ideen und Dogmen, und zwar hauptsächlich solche,

die die religiöse Erkenntniß und das religiöse Leben in einer tiefern und geheimnißvolleren Bedeutung aufschließen.“ In dem Maße aber als sich der eigentliche Hellenismus, nämlich die Götterlehre der Griechen, ausbildete, trat die Philosophie, stets das Streben nach dem Unbedingten oder dem Urgrunde der Dinge verfolgend, aus dem Kreise der Göttergestalten zurück, und überließ diese der Kunst; indem der forschende Geist wohl in Symbolen und Mythen seine Nahrung findet, als welche auf Grund und Wesen der Dinge hindeuten, aber nicht mehr in den gleichsam verkörperten Gegenständen der Symbole und Mythen, d. h. in den Gebilden und Gestaltungen der redenden und der plastischen Kunst. Von da an aber, wo sich die Religion in den Bilderdienst herabneigte und verlor, verließ auch die Philosophie die Religion, und mit ihr das Symbol und die Mythe, als welche ja nur von dem Wesen auf den Schein abzuführen schienen. Wollen wir jedoch ganz genau reden, wie die Sache ist, so müssen wir sagen: jetzt erst entstand die Philosophie, als ein heimisches Erzeugniß des griechischen Bodens. Nämlich das eigentliche Element der Philosophie ist die Reflexion. Zu dieser konnte es bei dem in der Anschauung verlornen Orient nicht kommen, und auch bei den Griechen nicht, so lange sie sich noch, ehe ihr eigenthümlicher Geist herangewachsen war, gleichsam von der Muttermilch des symbolisch-mythischen Orientalismus nährten. So lange dieses geschah, waren die Elemente, die späterhin in Kunst und Wissenschaft auseinander traten, noch einig und ein Ganzes in poetischer Religion oder religiöser Poesie. Als aber der griechische Sinn sich seine Götter gestaltete, da ward

auch der griechische Verstand frei, und begann seine Begriffe zu entwickeln. Und so entsprang aus den zerfallenen Elementen des ursprünglichen mythisch-symbolischen Orientalismus auf der einen Seite die (polytheistische) Kunst, auf der andern die (atheistische) Philosophie. Niemand wird leugnen, daß die griechische Philosophie — oder vielmehr die Philosophie überhaupt als eingebornes griechisches Gewächs — in ihrem Ursprunge atheistisch, und folglich irreligiös war. Wie in einem chemischen Processe, in welchem die Hefen niedersinken und der Geist aufwärts steigt, war die Religion, (als Aberglaube,) dem Volke geblieben, und die Philosophie, (als Unglaube,) den Denkern zu Theil worden. Man stoße sich nicht daran, daß wir hier die Religion der Hefe vergleichen. Wir wiederholen es: die Seele der Religion entfloh, als sich Mythus und Symbol in den Göttergestalten verkörperte. Die Götter der Griechen lebten, aber nur für den Sinn, nicht für den Geist. Dieser wohnte fortan in der Philosophie als Begriff; aber diesem mangelte wiederum das Leben. Denn für den Begriff, wenn er das Unbedingte als den Grund der Dinge sucht, wie dieß von nun an das Geschäft der Philosophie war, giebt es nur zwei Richtungen: die eine nach außen, in das Gebiet der Natur, die andere nach innen, in das Gebiet des Geistes, oder mit andern Worten, in das Gebiet des Realismus und des Idealismus. Beide Richtungen schlug die Philosophie der Griechen in zwei ursprünglichen Schulen ein: die erste in der ionischen, deren Stifter Thales, die zweite in der italischen, deren Begründer Pythagoras war. Und so sehen wir denn die Naturphilosophie und die Idealphilosophie unserer Tage schon in den ersten Formen der

griechischen Philosophie wie in Keimen vorgebildet. Beide Formen jener ursprünglichen griechischen Philosophie stimmen darinne überein, daß sie das Unbedingte oder den Grund der Dinge suchen; — denn dieß ist ja der allgemeine Charakter aller Philosophie; — aber beide unterscheiden sich, oder stehen einander gegenüber, dadurch, daß sie es auf entgegengesetzten Wegen, gleichsam in entgegengesetzten Polen suchen. Verfolgen wir zuerst den Weg der griechischen Naturphilosophie. Der Begriff, als das Princip der Philosophie, der Natur zugewendet, sucht in ihr das Höchste, das Bedingende, den Grund alles Daseyns; und, da er es nicht in den Körpern (im Concreten) findet, so muß er es in den Stoffen (im Abstracten) suchen. Die Naturphilosophie wird also ursprünglich eine Elementar-, späterhin aber eine gänzlich materialistische Philosophie. Nun sind aber die Elemente wieder von einander unterschieden: demnach, je nachdem das eine oder andere für das Höchste gehalten wird, als von welchem die übrigen abzuleiten, je nachdem giebt es verschiedene Verzweigungen dieses Stammes der Philosophie; wie sie uns denn auch die verschiedenen Zweige der ionischen Philosophie darbieten. Und so setzt also bekannter Maßen Thales den Ursprung der Dinge in das Wasser, hierauf Anaximander in das Chaos überhaupt (Ur-Erde), Anaximenes in die Luft, endlich Heraklitos in das Feuer. Somit wäre denn die Elementarphilosophie erschöpft. Jedes Element wurde von seinen resp. Vertheidigern für das Grenzenlose (Unendliche) folglich für das Unbedingte und Alles Andere Bedingende, Hervorbringende, Leben- und Form-Gebende selbst angesehen; und es ist inconsequent, und nichts als

eingetragene Meinung, wenn man diesen Elementar-Philosophen noch ein göttliches Wesen außer den Elementen in den Mund legt. Der sogenannte Dualismus (Real-Idealismus) des Anaxagoras und seines Schülers Archelaos, welcher, wie es heißt, der Lehrer des Sokrates war, beweiset nur eine Hinneigung nach dem Idealismus, gleichsam einen inneren Drang, das unvollständige der Vielheit durch eine in ihr selbst liegende Einheit zu ergänzen. Daher die Homoiomerien, mittels deren jedes besondere Seyn ein Bild des Einen und universellen Seyns ist. Inzwischen bleibt Anaxagoras hiemit dennoch Realist. Denn, wenn wir glauben dürfen daß der Schüler den Lehrer verstanden, und Archelaos nicht wieder einen Schritt rückwärts gemacht hat, sondern mindestens stehen geblieben ist, wo Anaxagoras stand, so müssen wir nach einer sehr klaren Stelle beim Stobäus * annehmen, daß auch Anaxagoras nichts von einer, dem Weltprincip (ἀηρ) fremden, schöpferischen Gottheit wissen wollte, sondern den Geist, als diesem Weltprincip einwohnend, gleichsam als das Attribut desselben dachte. Mit Einem Worte: wir müssen uns ihn, ebenso wie seine Vorgänger, als einen (nur höher sublimirten) Realisten, nicht aber als einen vom Realismus zum Idealismus Uebergegangenen, denken. Eine solche Inconsequenz wäre einem Denker, den noch die Nachwelt rühmte, nicht zuzutrauen; und gegen den Idealismus protestirt, wie gesagt, sein Schüler.

---

* S. Carus: Anaxagorae cosmo-theologiae fontes. Lips. 1797. (Stob. Eclog. phys. p. 57.): „*Ἀρχέλαος ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεὸν, οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν.*

Blicken wir nun auf die Bestrebungen dieser Ur=Realisten, wie sie dieselben aus den Grund=Behauptungen derselben erklären, und verlieren wir uns nicht mit ihnen in ihren einseitigen Richtungen, sondern verfolgen wir dieselben an unserm früher erfaßten Leitfaden, so ergiebt sich, daß die eigentlich so zu nennende Philosophie, (die Forschung nach dem Höchsten mittels des Begriffs) wie sie zuerst in den Griechen erwachte, gleich bei ihrem Auslaufe ein Irrthum war, indem das Wesen, was die Dinge bedingt, hervorbringt oder schafft, kein Element dieser Dinge selbst seyn kann, sondern über Alles was Element heißt, erhaben seyn muß. Und ist dieß der Fall, so fällt die ganze Lehre von den Elementen als Grundbedingungen dergestalt zusammen, daß sogar der Begriff des Elements, als eines Ur=Anfänglichen, aufgehoben wird. Und hiemit ist die ganze Elementar=Philosophie, oder ursprüngliche Real=Philosophie, die Arbeit von fast zweihundert Jahren, (632—450 v.Chr.,) für uns vernichtet. Gleichwohl ist die realistische Richtung, trotz der gleichzeitigen Erscheinung ganz entgegengesetzter Ansichten, nichts weniger als aufgegeben, sondern sie erwartet ihre Vollendung im Materialismus, dem sie, in Unterbrechungen zwar und Zwischenräumen, aber doch unaufhaltsam entgegenschreitet. Wir verfolgen diesen Fortschritt bis zum Untergange des Materialismus selbst, ohne andere und entgegengesetzte synchronistische Philosopheme zu berühren. Nämlich der eigentliche Materialismus oder der Atomismus entstand, wie der frühere Realismus, aus Abstraction. So wie beim Realismus von den Körpern abstrahirt und blos das Elementarische derselben als ihr Grund festgehalten wurde, so abstrahirte der Gründer des Atomismus, Leucipp

von Abdera, nun auch von den Elementen selbst, und nahm blos die Fülle und die Leere, (Seyn und Nicht=Seyn,) als Eines bestehend in dem Andern, zum Grund und Stoff der Dinge an. Das Seyende ist, nach ihm, nicht sowohl Eins, (denn es ist, und ist auch nicht) als vielmehr eine unzählbare Vielheit von untheilbaren (weil das Eins nicht theilbar) Eins und wieder Eins, (denn wiefern das Eins nicht ist, ist ein Anderes, da ja das Eins ist; und so ins unendliche fort;) deren jedes als Solidum, das Gestalt und Größe hat, gedacht werden muß. Da nun im Leeren eine durch äußeren Anstoß entstehende Bewegung undenkbar ist, so muß die Bewegungskraft und die Bewegung dem Vollen selbst (dem Unendlichen Eins und wieder Eins) angeboren seyn. Die Atomen sind also lebendig und beseelt. (Wer denkt hier nicht an Leibnitzens Monaden? wer aber auch nicht an Hegel's Logik, die aus Seyn und Nicht=Seyn den Jacobi'schen Strickstrumpf der Welt fertig macht?) Diese Ur=Atomistik ist eigentlich ein Abfall von der dualistischen Lehre des Empedokles, so wie diese sich aus dem Pythagoräismus entwickelt hatte; woraus man sieht, wie der sich selbst nicht gnügende Formalismus zuletzt in Materialismus über= oder vielmehr untergeht. Das Gegentheil davon werden wir später bei dem Verfolg des Formalismus (Idealismus) ebenfalls bemerken können. Des Leucipp Lehre bildete Demokrit nur vollständiger aus, und Epikur vollendete sie dergestalt, daß er durch seine Atomistik die Menschen von der Furcht vor höheren weltregierenden Wesen und von jeder Erwartung einer zukünftigen Belohnung und Bestrafung gänzlich befreite. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ In=

zwischen, wie in der Natur jedes Gift sein Gegengift hat, so steht auch dem Materialismus, als dem End=Product des Realismus, der Idealismus entgegen, welcher sich mit gleicher Nothwendigkeit aus dem Formalismus erzeugt. Die geschichtliche Entstehung des letzteren und seines endlichen Erzeugnisses haben wir jetzt zu betrachten.

Wie in der ionischen, vom Thales begründeten, Schule der Realismus, so wurde in der italischen, vom Pythagoras ausgehenden, der Formalismus gepflegt. Der Begriff, sich selbst nicht mehr im Aeußeren (Stoff) sondern im Inneren (Form) erfassend, fragt nicht mehr nach der Entstehung (Seyn) der Dinge, sondern nach dem Wesen des Wissens und der Erkenntniß. Der Begriff construirt das Wissen, und zwar zunächst, als der Anschauung verbunden, mathematisch, d. h. zähl= und meß=bar. So begann Pythagoras. Die Dinge sind Zahlen, die Welt ist ein Zahlen=System, in und an welchem sich überall nur eine und dieselbe Ur=Einheit darstellt. Die Elemente der Zahlen sind das gerade und ungerade, das endliche und unendliche, das Viele und das Eins. Die Einheit aber, welche gerade und ungerade, endlich und unendlich zugleich ist, ist das Erste. Das Ganze ist lebendige Zahlen=Harmonie. Da nun Zahl und Maß unter dem Gesetz der Nothwendigkeit stehen, so ist dieses auch das des Weltganzen. Und so begründet die Philosophie des Pythagoras den Fatalismus. Diese Philosophie aber ging nach und nach durch die Trennung ihrer Elemente der Einheit und Vielheit, mittels der Reflexion in dreierlei neue Formen über. Das einseitige Erfassen der Einheit bildete sich in der Schule der Eleatiker, deren Vater Xeno=

phanes war, zur idealistischen All-Einslehre aus. Es tritt bei ihm, fast noch mehr als bei dem Pythagoras, das orientalische Element hervor. Nach ihm giebt es kein Entstehen der Dinge, sondern „Alles was ist, ist dem wahren inneren Wesen, oder dem Seyn nach, ewig und unveränderlich. Das Seyn ist also göttlich, ja Gott selbst: denn es ist ewig Eins, und durchaus sich selbst gleich. Das Weltall, der Inbegriff dessen was ist, ist also schlechthin und dem inneren Wesen nach unzertrennlich Eins mit Gott; es ist selbst Gott, und Gott ist dieses Ein-Alles." Kann sich der Pantheismus deutlicher, entschiedener aussprechen? Vollendeter als der Lehrer, bildete dieses Philosophem des Xenophanes Schüler Parmenides aus, zum reinen, vollen Idealismus. „Alles Seyn ist mit Vernunft erfüllt; und das wahre Erkennen des Seyns (Wissen), und das Denken und Aussprechen dieses Erkennens ist eben eins." Sollte man nicht meinen, Parmenides sey bei Hegel in die Schule gegangen? denn es bedarf nur noch eines Schritts zur Identität des Wissens und Seyns. Im Zeno von Elea tritt diese Ansicht noch deutlicher hervor. Wenn man hier z. B. vernimmt „daß die Natur ein Widerspruch sey," so glaubt man in der That in Hegel's Logik zu lesen. Bei Empedokles ging diese All-Eins-Lehre in Dualismus unter, bis sie sich endlich, vom Idealismus abgewendet, die Einheit ganz verlierend, in die Atomistik verlor, so wie früher, aus dem Schooße des Realismus hervor, auch ein Dualismus, unter Anaxagoras, entsprang, der seine Tendenz nach dem Idealismus eben so wenig verleugnen konnte, als der des Empedokles die seinige nach dem Materialismus. So wurden die Ur-Elemente der alten griechischen Philosophie nach ihren Extre-

men hingetrieben, ohne Bestand, und ein jedes hiedurch seine innere Dürftigkeit und Unzulänglichkeit erweisend. Die großen Sophisten, der italische Gorgias, und der attische Protagoras, wußten dieses Schwanken und Neigen, und diesen endlichen Uebergang des einen Extrems in das andere, sehr wohl zu würdigen und zu deuten; und indem sie die Einseitigkeit, und in dieser die Falschheit des Realismus wie des Formalismus begriffen, schlugen und vernichteten sie ein Extrem durch das andere. So ging die alte Philosophie unter.

Aber das Forschen nach dem Höchsten kann nicht untergehen, denn es ist des Menschen tiefstes Lebensbedürfniß. Wenn sich demnach jene früheste Philosophie nach und nach gleichsam in sich selbst verzehrte, so giebt sie nur den Beweis, daß sie das Höchste, daß die den wahrhaftigen und lebendigen Gott, nicht gefunden, daß sie, wie die Stammverwandten sagten, ein Schattenbild statt der Juno umarmt hatte. Wird es der späteren Philosophie besser ergehen? Wie in der Natur eine untergegangene niedere Vegetation die Mutter einer neuen und höheren wird, oder wenigstens, wie im Allgemeinen aus dem Tode neues Leben keimt, so scheint es sich auch im Gebiete der Wissenschaft zu verhalten. Der Zögling, und zugleich der Vernichter der Allesvernichtenden Sophisten, Sokrates, ließ, ihm selbst unbewußt, aus dem negativen Element der Sophistik, ein bis dahin noch unerhörtes, neues, positives hervortreten, dem er selbst keinen Namen zu geben wußte, und welches in der That aller Philosophie ein Ende gemacht hätte, wenn ihm, als einem allzuzarten Keime, nicht der Grund und Boden zur Einwurzelung gefehlt hätte. Es

war das Element oder Princip des Glaubens, dem aber die Basis fehlte: der geoffenbarte lebendige Gott. Damit man nicht meine, wir wollten hier eine fixe Idee oder Chimäre aufstellen, so betrachte man nur den Geist und Charakter der Sokratischen Lehre genauer, und man wird das hier Hingeworfene bestätiget finden. Die Theorie des Sokrates, — wenn ein Verfahren, welches alle Theorie über den Haufen wirft, diesen Namen führen kann — war die des Nicht-Wissens, demnach ganz übereinstimmend mit dem (materiellen) Resultate der Sophistik. Welches das Erste war. Diese Philosophie des Nicht-Wissens — wenn wiederum ein alle Philosophie vernichtendes Verfahren diesen Namen tragen darf — begründete und vollendete Sokrates (formell) gerade durch dieselbe Kunst, in welcher die Sophisten Meister waren: durch die Dialectik; nur daß er selbst der Meister der Meister wurde, indem er sich der Kunst der Frage bemeisterte, und so hinter ein unangreifbares Bollwerk trat. Und Sokrates sollte nicht von den Sophisten gelernt haben? Welches das zweite war. Gleichwohl war Sokrates kein Sophist. Was war er denn? Er war, wie gesagt, der Mann, welcher durch eine unverfälschte Wahrheits-Liebe, und den treubewahrten, eingebornen Wahrheits-Sinn (seinen Genius nannte er, was wir Vernunft nennen,) erstlich den Schlingen der Sophisten entronnen, zweitens aus dem künstlichen Verneinen mittels der Argumentation, zu dem natürlichen Bejahen ohne Argumentation, d. h. zum Ergreifen und Festhalten dessen, was ein unabweisbares und unwiderlegbares Bewußtseyn lehrt, d. h. zum Glauben hindurch gedrungen war, und drittens mit aller

Schärfe der feinsten Dialectik das Spinnengewebe des falschen Wissens zerstörte, und, mit scheinbarer Verstandes-, aber wahrer Herzens-Einfalt, auf die wahre Weisheit, den inneren Weiser oder Regulator des menschlichen Thuns und Lassens, auf den göttlichen Genius im Menschen zurückwies, und ihn in seinen Schülern erweckend und belebend, gleichsam seiner Fesseln entband. Und das nannte er, der Hebamme Sohn, seine Entbindungs-Kunst. Weiter wollte Sokrates nichts verstehen, als die Stimme dieses Genius; hierinne bestand sein ganzes Wissen, oder wenn man will, seine Philosophie; und so wurde das Nicht-Wissen selbst zum Erregungs-Momente der höchsten Gewißheit: denn die unmittelbare Gewißheit ist die höchste, indem sie keines Beweises bedarf; und dieß ist die Gewißheit des Glaubens. Ein seiner selbst und seines Gegenstandes nicht gewisser Glaube ist keiner. Der Gegenstand aber, dessen Sokrates durch diesen Glauben gewiß war, war eben das Reine, das Gute, das Wahre, wofür er keinen Namen hatte, und im Vertrauen auf welches er freudig den Giftbecher leerte: es war der innerlich geahndete, wahre, lebendige Gott, das Höchste, was nicht der grübelnde Verstand in der Philosophie, sondern nur das reine Herz im Glauben findet. Sokrates war auf rechtem Wege; aber er hatte keinen Nachfolger. Zwar entzündete sich an seinem Gemüth das Gemüth Plato's; aber Plato wollte schauen, was nur geglaubt werden kann. Des Sokrates Gnügsamkeit gnügte ihm nicht; gleichwohl war seine Ungnügsamkeit das schönste Zeugniß für das höchste Bedürfniß des Menschen, für die Offenbarung. Jedoch Offenbarung kann sich der Mensch nicht geben; und

so suchte sie Plato wo das Alterthum, und namentlich das orientalische sie gefunden zu haben meinte: im Mythus und im Symbol. In Plato feierte der reinste Orientalismus seine Wiedergeburt. Seine Philosophie ist ein Nachklang, wenn wir nicht sagen wollen, eine Verklärung, der Indisch-Persischen. Aber sie ist eben Philosophie, d. h. ein Gewächs aus menschlichem Geiste. Plato sprach das höchste geistige Sehnen, die höchsten geistigen Bedürfnisse, und wenn man will, den geistigen Typus selbst aus, der zur Erfassung des Göttlichen im Menschen liegt. Aber die menschliche Seele ohne das Herabneigen Gottes zu ihr in wahrer lebendiger Offenbarung, gleicht dem unbebrüteten Ey. Die Sonne der Offenbarung des lebendigen Gottes, so wenig sie über Indien und Persien aufgegangen war, obwohl ihr Widerschein dort glänzte, eben so wenig strahlte sie in dem Erdstriche, auf welchem Plato's Fuß wandelte. Die Gottheit Plato's war nicht der Gott Abrahams und Mose's und Davids und des dem David bereits in Abraham Verheißenen. Auch in Plato's Seele schimmerte die Morgenröthe des Orients, aber die Sonne war noch nicht aufgegangen „voller Gnade und Wahrheit." Vor ihrem Glanze, als sie aufging in Juda, erbleichten die nächtlichen Sterne, die bis dahin die Pfade der forschenden Wanderer erleuchteten. Plato's „ewige Idee," was ist sie? gegen „das Wort das Fleisch ward, und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes Gottes." Was Plato's Republik ist, gegen das Reich Gottes, das ist auch Plato's „vollkommener Weiser" gegen Christus selbst. Und gleichwohl ist dieser platonische Weise ein vom Menschen unerreichbares Ideal; welches

Ideal dennoch vor dem wahrhaftigen Menschensohn verschwindet wie der Schatten vor dem Licht. Solche Vollkommenheit, wie in Christo Jesu war, konnte sich Plato, mit dem höchsten Aufschwunge seiner philosophischen Seherkraft, gar nicht denken geschweige sie erkennen: „denn in Ihm wohnte die Fülle der Gottheit leibhaftig.“ Was erkannte denn Plato? die Nothwendigkeit eines höchsten, eines vollkommenen Wesens; die Vollkommenheit aber dieses Wesens selbst zu erkennen, war ihm nicht verliehen: denn „seine Augen hatten nicht, wie Simeons Augen, den Heiland gesehen.“ Plato ahndete die Finsterniß der Sünde nicht, so konnte er auch das Licht des Erlösers nicht ahnden.

Wie Plato von seinem Lehrer, dem Sokrates, so schweift Aristoteles von dem seinigen, dem Plato ab, obgleich er noch einmal so lange dessen Schüler war, als Plato des Sokrates. Das Verhältniß beider, ist mit Einem Worte ausgesprochen, wenn wir sagen daß Plato der Repräsentant des im Alterthume vollendetsten Idealismus, und Aristoteles der des gleichen Realismus war. Beide Denker ganz entgegengesetzte Naturen. Und wenn wir beide mit ähnlichen Männern der neueren Zeit vergleichen wollen, so verhält sich der Letztere zum Ersteren wie Spinoza zu Fichte, überhaupt wie Objectivität zur Subjectivität. Diese beiden Pole sind es, um welche sich alle bisherige Philosophie bewegt, die, wie wir sehen, aus der Höhle der Sophisten, wie aus ihrem Grabe, wiederum erstanden ist, unsterblich, so lange sie nicht durch den Glauben vollkommen ertödtet wird. Diese Andeutung, so parador sie klingen mag, wird zu ihrer Zeit Erklärung

und Bestätigung erhalten. Vor der Hand müssen wir sehen wie die Philosophie wieder zum Leben kam, zu einem neuen, höheren Leben, darf man wohl sagen. Folgender Maßen. Wie die Sophisten ihren Gegensatz in Sokrates hervorruften, eben so erheischte der subjective, wenn gleich nothwendige, Glaube des Sokrates eine objective Vervollständigung. Dem Glauben nun entspricht, der Natur seines Wesens nach, lediglich Offenbarung. Sokrates postulirte sie, ohne es zu wollen und zu wissen, und in seinem großen Schüler wachte die Idee der Offenbarung auf, war aber auch nur, und blieb nur Idee, die jedoch für den Gegenstand galt. So entstand zuerst ein neuer, hoher Idealismus. Der Idealismus fordert aber, seiner Natur nach, sein Gegentheil: den Realismus, wie der Südpol den Nordpol. Und hier fand denn Plato wieder in seinem Schüler den Mann, den Sokrates an ihm gefunden hatte: den Mann des Gegensatzes, aber einer eben so großen und hohen Antithesis, als die Thesis groß und herrlich war. Und so stehen sich denn diese beide Dioscuren des philosophischen Alterthums für ungemessene Zeiten entgegen, angestaunt, ja angebetet, eine lange Reihe von Jahrhunderten hindurch, und bis jetzt noch unübertroffen, ja unerreicht: denn Anderes ist mit anderen Mitteln geleistet worden, aber glänzendere Geister hat die spätere Zeit, auch die neueste, nicht aus ihrem Schoose geboren. Darum ist es der Mühe werth den Charakter dieser Genien, und wie sie einander gegenüber stehen, mit einem vergleichenden Blicke aufzufassen, um so mehr, je entschiedener der Einfluß ist, den sie auf die bedeutendsten Denker im Mittelalter und bis auf unsere Zeit gehabt haben.

Wir werden kaum die Beistimmung Sachverständiger verfehlen, wenn wir zwischen diesen beiden hohen Genien nichts Gemeinschaftliches finden als den gleichen unbegrenzten Forschungstrieb, übrigens aber als den Grundzug des Platonischen Naturells die genialste Phantasie, und als den des Aristotelischen den genialsten Verstand auffassen und festhalten: denn aus diesem beiderseitigen Grundzuge erklärt sich nicht blos die divergirende, ja entgegengesetzte Richtung beider Denker nach den höchsten Gegenständen ihrer Forschung, sondern auch ihre verschiedenartige Behandlung dieser Gegenstände, ja die ganze Ausbeute und das Resultat ihrer philosophischen Bestrebungen. Plato, vermöge seiner genialen Phantasie, und getrieben von ihr, schwang sich über die Schranken der Endlichkeit in die Weite und zur Höhe, in die Region des Unendlichen, des Unbegrenzten, des Göttlichen. Die ganze Natur wurde ihm zur Idee, zu Geist, und die vollkommenste Schönheit war der Charakter dieses Geistes. Dagegen senkte sich des Aristoteles scharfblickender Verstand in die Tiefe, in den Mittelpunkt, in das Wesen der Natur. Der Geist selbst mußte sich dem Gesetze aller Natur, dem Maße, unterwerfen, und so war ihm denn alles Seyn unter diesem allmächtigen Gesetze befaßt und befangen. Im Begriff des Maßes (der Grenze oder Schranke) liegt nicht blos, wie hinlänglich bekannt ist, der Schlüssel zu des Aristoteles praktischer Philosophie, sondern auch (worauf man weniger geachtet zu haben scheint,) der zu seiner theoretischen, indem nämlich theils der ganze Entwickelungsgang seiner Begriffe in der Sphäre des Erkennens ein fortgesetztes Maß-geben (Beschränken, Begrenzen) war, theils sein Grundbe-

griff selbst, die Form εἶδος, (welche zugleich bei ihm das Princip des Seyns ist, wie der Stoff (ὕλη) die Basis desselben) eben nichts anderes ist als die Schranke oder das Maß (ἀριθμος), wodurch das blos Mögliche zum Wirklichen (Seyenden) wird. Mit andern Worten: das Unbestimmte (ὕλη) wird dem Aristoteles blos durch Begrenzung (εἶδος) bestimmt, und die unendliche Fülle aller Bestimmtheiten ist die Welt selbst. Die sogenannte Beraubung (στερησις) bei Aristoteles ist nichts anderes als die Beschränkung oder Maß-Gebung. Wer genau auf den Geist der Aristotelischen Philosophie, auch der praktischen, Acht hat, wird finden daß sie nichts anderes als ein scharfes Messen und Rechnen ist. Demnach, wie der Charakter der Platonischen Philosophie ein Lösen, ein Befreien des Endlichen von der Schranke, und ein Aufnehmen desselben in die ewige (unbeschränkte) Idee, so ist der Charakter der Aristotelischen ein Binden, ein Auffassen des Unendlichen in die Schranke, ein Aufnehmen desselben in den zeitlichen (beschränkenden und beschränkten) Begriff. Und so wäre denn, was wir zum Grunde legten, bestätiget, nämlich daß die Phantasie die Schöpferin des Platonischen, der Verstand aber der Werkmeister des Aristotelischen Systems gewesen. Es ergiebt sich dieß auch aus der Form des Vortrags und der Rede beider Philosophen. Der ganze Plato ist Bild, der ganze Aristoteles Begriff. Daher auch die glänzende, reiche, fließende, ja oft in das Breite und Weitschweifige zerfließende, Sprache Plato's; und daher der ungeschmückte, karge, scharfbestimmte, kurze Ausdruck des Aristoteles. Beide auf ihrem Culminationspunkte unterscheiden sich wie Wärme

und Licht, so, daß Plato erwärmt und begeistert, Aristoteles erhellet und belehrt.

Es bleibt uns in Beziehung auf Beide nur noch übrig zu erfahren, wie nahe sie uns ihrem Ziele, dem Höchsten, gebracht, oder wie fern und abseits davon sie uns stehen gelassen haben. Wahrheit ist, wie sich von selbst versteht, das Ziel von Plato und Aristoteles; und Wahrheit ist nur in Gott. Der Gott aber, den wir kennen und anbeten, der heilige, der wahrhaftige und lebendige Gott, der, was er zusagt, auch gewiß hält, der Gott voller Gnade und Barmherzigkeit, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, in dem uns das ewige Leben verheißen ist, dieser Gott war weder der Gott des Plato noch des Aristoteles. Beider Gott war nicht der liebende Vater aller Menschen, er war nur ein fremdes, in sich selbst vollkommenes und seliges Wesen, ein Phantasie-Bild bei Plato, ein Verstandes-Begriff bei Aristoteles, allerdings, wenigstens bei Plato, angemessen der Einrichtung unseres inneren Wesens zur Erfassung des Göttlichen, (unserer Vernunft-Einrichtung,) ja, entsprechend auf bewunderungswürdige Weise den in uns niedergelegten Merkmalen des Göttlichen, oder vielmehr diese Merkmale, als einen Typus unseres Innern, treu erfassend und aussprechend. Aber wie könnte der lebendige Gott uns mehr als sein Bild, wie könnte er uns auch sein lebendiges Thun, das was er sinnt und denkt und ausführt — wenn wir so menschlich von ihm reden dürfen — wie könnte er uns, um es mit Einem Worte zu sagen, sein himmlisches Vaterherz als ein Eigenthum unseres Wesens verleihen? Nein, dieses muß sein Eigenthum bleiben;

uns kann er es nur zeigen, nur offenbaren. Und hieran erkennen wir ihn. Wie nun? hat Plato, hat Aristoteles diesen Gott, den wahren, lebendigen, geoffenbarten Gott? Nein! nur sein Bild, und wie unvollkommen, wie mangelhaft, besitzen sie es, und bemühen sich es herauszugraben aus innerster Tiefe; und Dank ihnen, daß sie uns gezeigt haben, wie viele Spuren der Züge des göttlichen Bildes, auch nach dem Falle, im Menschen geblieben sind. Wir haben hier einen Maßstab, an dem wir messen können wie wenig wir aus uns selbst von Gott wissen. Und dieß ist das Haupt-Verdienst der Philosophie überhaupt, — wenigstens so viel wir bis jetzt im Laufe der Zeiten von ihr erblickt haben, — und der Platonisch-Aristotelischen Philosophie insbesondere, und vor vielen, ja allen anderen früheren Philosophemen. Also nochmals: welche positive Erkenntniß vom Höchsten, welches doch das Ziel aller Philosophie ist die sich selbst recht versteht, haben wir auch durch diese beiden Heroen der Philosophie gewonnen? Nach unserm Maßstabe, d. h. nach der uns gewordenen Offenbarung, gemessen, nicht die geringste. Und wir wollen es wohl beachten! Ueber Plato und Aristoteles hinauf und hinaus ist Keiner gekommen, weder vor ihnen, — außer die Erleuchteten Gottes im Israelitischen Volk, — noch nach ihnen: nämlich unter den Philosophen, welche die Offenbarung nicht spoliirt haben. Und, die idealistischen Skeptiker und materialistischen Atheisten ausgenommen, giebt es im Mittelalter und in der neuen Zeit keinen Einzigen, der dieß, auch ohne es zu wissen und zu wollen, nicht gethan hätte: denn Alle waren im Christenthum erzogen.

Jedoch der durch das Nichtwissen zum Glauben (an die Stimme des Gottes in sich) gelangte, und in diesem Glauben fest und frei stehende Sokrates hatte noch andere Schüler, die ihm scheinbar näher standen als Plato in seinem Aufschwunge zur Höhe des Geistes, und als Aristoteles in seinem Niedertauchen in die Tiefen der Natur. Die beiden Grund-Elemente oder Bedingungen der Sokratischen Lehre: die Selbsterkenntniß und das Nicht-Wissen, zogen, nach ihren zwei (scheinbar-) verschiedenen Seiten hin, Schüler von (wahrhaft-) verschiedener Sinnes- und Denk-Weise herbei, von denen jeder in seiner Art ein vom alten Lehrer abtrünniger neuer Meister wurde und eine eigene Schule stiftete. Antisthenes und Aristipp, Euclides und Pyrrho hatten mit Plato und Aristoteles nur dieses gemein daß keiner in die Fußtapfen des weisen Socrates trat. Zwar fußten Antisthenes und Aristipp auf der Selbsterkenntniß, so wie Euclides und Pyrrho auf dem Nicht-Wissen, aber beide Partheien, indem sie von der ursprünglichen Einfalt ihres Lehrers abwichen, entwickelten aus dem Element, auf welches sich jede basirte, Philosopheme, welche nicht blos der Nicht-Philosophie des Sokrates, sondern auch einander selbst auf das entschiedenste und entgegengesetzteste widersprachen. Die erste Parthei, deren Anführer Antisthenes und Aristipp, zogen aus der Selbsterkenntniß, (als dem ethischen oder praktischen Element des Sokrates) entgegengesetzte Resultate. Der Erste gewann aus ihr die Ueberzeugung daß Selbständigkeit, der andere daß Wohlbefinden das Höchste sey wonach der Mensch zu streben habe. Jener wurde der Gründer der kynischen, dieser der

kyrenaischen Schule, wovon jene dem Tugend-Enthusiasmus, diese dem Eudämonismus huldigte. Die zweite Parthei, deren Anführer Euclides von Megara, und Pyrrho von Elis, zogen aus dem Nicht-Wissen (als dem theoretischen Element des Sokrates) gleicher Weise entgegengesetzte Resultate. Euclides wandelte das, was bei Sokrates lebendig beseelte Wechselrede war, in verfängliche Disputirkunst um, und stiftete die dialectische Schule der Megariker. Dagegen Pyrrho, das Nicht-Wissen des Socrates gänzlich mißverstehend, gerieth in Zweifelsucht, ja in gänzliche Verzweiflung an aller positiven Wahrheit, und wurde so der Gründer der skeptischen Schule. Wie verwandt späterhin der Stoicismus des Zeno der Philosophie des kynischen Antisthenes, dann die sogenannte akataleptische Akademie des Arkesilaos der Euclidischen und Pyrrhonischen Lehre, endlich wie verwandt der Epicuräismus der Lehre des Aristipp war, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Merkwürdig ist es, daß alle diese Schulen, in Vergleich mit den Bestrebungen des Plato und Aristoteles, so wie mit dem Geiste der ältesten griechischen Philosophie, die eigentliche Aufgabe der Philosophie überhaupt: das Forschen nach dem Grund der Dinge, dem Unbedingten und Höchsten, wie aus den Augen verloren zu haben scheinen, ja daß sich die Philosophie, so zu sagen, unter ihren Händen zu neuer Gestalt und Bedeutung bildete; oder bestimmter: es ist merkwürdig daß der alte objective Charakter der Philosophie sich nach und nach in einen subjectiven verliert. Offenbar eine entgegengesetzte Wendung und Richtung, wovon wir die erste und

ältere auch die peripherische, die letztere und neuere die concentrische nennen können. Und zwar liegt es klar am Tage daß der Begründer der letzteren Richtung Sokrates selbst war: denn er wieß zuerst auf den Menschen, als auf den Mittelpunkt, ja einzigen Gegenstand aller Philosophie. Die griechischen Philosophen (und nicht minder die der Folgezeit,) gleichen so den Nomaden, die, nachdem die Triften der einen Gegend abgeweidet sind, sich nach denen der entgegengesetzten begeben. Hätte die objective Philosophie einen festen Punkt ihres Bestehens gefunden, es würde keine subjective erstanden seyn. Aber schon die Spaltungen, auch in dieser, zeigen an daß auch in diesem Gebiete die Frucht der Weisheit nicht reift. Extreme und Widersprüche stehen hier wie dort einander gegenüber, bis der lebhafte Kampf der Partheien durch gegenseitige Ermüdung beseitiget wird.

Und so haben wir denn das Labyrinth der eigentlichen Philosophie des Alterthums in seinen Hauptwindungen durchwandert, ohne uns in irgend einer zu verlieren, weil unser Leitfaden, die höhere, göttliche Belehrung, uns vor allen Verirrungen des kühnen menschlichen Forschens und seiner anmaßenden Ansprüche auf höheres Wissen und Erkennen, eben so aber auch vor allen Fehltritten des noch kühneren Zweifels an der Wahrheit alles Wissens und Erkennens überhaupt, bewahrt hat. Zwischen dem Idealismus und Realismus der alten Philosophie, den wir in dem idealistischen Plato und in dem realistischen Aristoteles auf seinem Gipfel finden, und zwischen dem Dogmatismus und Skepticismus der neuen, erblicken wir auf überraschende Weise einen freien Mittel- und Indifferenz-Punkt im Sokrates,

gleichsam einen ungetrübten Durchgangspunkt, den wir zugleich als den einzigen wahren Lichtpunkt im ganzen heidnischen Alterthum betrachten können: das anspruchlose Verzichtleisten auf alles Wissen und Erkennen was über die natürliche Grenze unserer Einrichtung hinausstrebt: dagegen aber ein Festhalten an den unmittelbar gewissen und wahren Aussprüchen unseres Bewußtseyns selbst; welches Festhalten lediglich mit dem Namen des Glaubens bezeichnet werden kann. Eine Erscheinung, welche, wie sie überhaupt in der Geschichte der griechischen Philosophie Epoche macht, so auch zugleich, besagter Maßen, der Wendepunkt zwischen der objectiven (antiken) und der subjectiven (modernen) ist.

Wir können das Ende des philosophischen Strebens unter den Griechen nicht besser bezeichnen als mit den Worten Tennemann's in seinem Grundriß des Geschichte der Philosophie (4te Aufl. S. 161.): „Der originale, selbstforschende Geist der griechischen Philosophie war erschöpft. Die Vernunft hatte alle damals möglichen Wege und Richtungen versucht ohne Befriedigung zu gewähren. Die verschiedenen Systeme hatten das Wahre einseitig aufgefaßt, und waren daher mit Irrthümern vermischt. Eine Entscheidung der Streitigkeiten unter den verschiedenen Philosophen war (aus Mangel an einem richtigen Prinzip) unmöglich geworden." Kurz: der Kreislauf der griechischen Philosophie — wenn wir einen solchen von Thales bis zu Epicur annehmen wollen — war vollendet und geschlossen. Die unphilosophischen Römer baueten das Feld der Philosophie nicht von neuem an, sondern genossen nur die Früchte, die ihnen die Griechen hinterlassen hatten. Zur Zeit der römischen Kraft war es die stoische, und zur Zeit

ihres Verfalles die epicuräische Philosophie, neben der akataleptischen Skepsis, die sie am meisten anzog. Wir müssen demnach die fernere geschichtliche Erscheinung der Philosophie, und den neuen Anbau derselben, in einem andern Boden aufsuchen.

Alexandrien trat an die Stelle Athens. Der Geist des Eklecticismus oder Syncretismus bemächtigte sich der Forscher in dieser Weltstadt, die zugleich der Sammelplatz aller Gelehrsamkeit war. Lehrer von den verschiedensten Nationen und Systemen lebten und lehrten neben einander; und die griechische Philosophie kam hier zuerst mit dem Judenthum, dann aber auch mit dem Christenthum in Berührung. Die Partheien rieben sich aneinander, kämpften gegen einander, und suchten wiederum gütliche Vergleichung und Vereinigung. So entstanden denn Combinations- und Ausgleichungs-Versuche zwischen den occidentalischen und orientalischen Philosophemen. Es war daher kein Wunder, wenn, von griechischer Seite, die Philosophie des Pythagoras und Plato vor allen andern Formen sich tauglich zeigte mit den indisch-persischen Ideen vermählt zu werden. Und so bildete sich denn allmälich die sogenannte neu-Platonische oder Alexandrinische Philosophie, die sich aber freilich anders unter den Händen der heidnischen, anders unter denen der jüdischen, und wiederum anders unter den orthodoxen und heterodoxen christlichen Lehrern gestaltete. Der alexandrinische Jude Philo (kurz vor Christo,) war einer der ersten Neuplatoniker, wenn ihm dieser Name in so fern gebührt, als er es unternahm, mit echt philosophischem Scharfsinn die Uebereinstimmung der jüdisch-orientalischen Religion mit

der griechischen Ideal-Philosophie durch Vergleichung der alttestamentlichen Bücher und der Platonischen Schriften darzuthun. Ein Aehnliches versuchte Flavius Josephus, (37 J. nach Christus.) indem er das Judenthum mit griechischer Weisheit ausschmückte. So entstand denn auch nach und nach die Cabbala, ein Gemisch der Pythagoräischen Zahlenlehre mit dem Zoroastrischen Licht-Emanations-System. Und als endlich das Christenthum unter Juden und Heiden verbreitet wurde, da bildete sich aus allen jenen Gemengseln mit der einfachen Lehre des Christenthums die Gnosis, die wiederum jeder gnostische Lehrer nach seiner Phantasie anders modelte. Auf allen diesen Wegen ging die heidnische Philosophie ihrer gänzlichen Auflösung entgegen, die ihr denn zuletzt unter den Kirchenvätern wirklich widerfuhr, und zwar auf einem doppelten Wege: auf dem der Amalgamation, und auf dem der Zerstörung. Den ersten Weg verfolgten Justin der Martyrer, Clemens von Alexandrien, und Origenes, indem sie die Einheit der Philosophie und der Offenbarung darzuthun bemüht waren. Den zweiten Weg erwählten Tertullianus, Arnobius und Lactantius, indem sie die Nichtigkeit und Trüglichkeit aller Speculation aufdeckten. Beide Verfahrungs-Weisen war endlich Augustinus zu vereinigen bestrebt, als welcher sich angelegen seyn ließ, das Christenthum durch die neuplatonischen Speculationen zu erläutern und diese wiederum durch die Offenbarungs-Lehren zu vervollständigen, doch so, daß er aus der Philosophie verbannte was sich mit dem Christenthum nicht vertrug. Und so verfuhren denn auch die späteren christlichen Lehrer zur Zeit des verfallenden römischen Reichs und im Laufe des

Mittelalters, nur mit dem Unterschiede, daß sie, die neuplatonische Philosophie verlassend, der christlichen Religionslehre die Aristotelische Logik als Kanon der Speculation unterlegten. Jedoch auch die heidnischen Philosophen ihrerseits waren nicht müßig, einen Kampf gegen das Christenthum zu beginnen, um dieses in seinen Fortschritten aufzuhalten, ja wo möglich ganz zu verdrängen und zu vertilgen. Sie bedienten sich derselben Grundlage, auf welche die philosophischen Juden und die ersten christlichen Lehrer ihr metaphysisches Gebäude errichteten, um alle besondere und nationale Philosophie in Einen Mittelpunkt zu vereinigen, und zwar nicht blos eklectisch, sondern wahrhaft organisch, durch Verschmelzung aller Gegensätze. Und so entstand denn ein System von griechischer Form und orientalischem Gehalt. Hier zeichneten sich besonders aus Plotinus, der mit Gordians Heere selbst nach Persien zog, um die orientalische Philosophie an ihren Quellen zu kosten; sodann Porphyrius, Jamblichus und Synesius in Alexandrien, und Proklus zu Athen. Inzwischen näherte sich der letzte dem Christenthum sehr, und Synesius ward endlich selbst noch Christ und Bischoff zu Ptolemais. So ging die nacherzeugte heidnische Philosophie, ohne jedoch ihren Zweck, die Vertilgung des Christenthums, zu erreichen, ihren Gang bis zum sechsten Jahrhundert fort, wo mit Boëthius und Cassiodorus nicht blos ihr eigener Glanz, sondern auch der letzte Strahl der klassischen Litteratur im ganzen Occident erlosch.

Werfen wir einen Blick auch auf diese Gestaltung der Philosophie im Laufe der Zeiten, so finden wir, wenn wir die einfache, wahrhafte und wirkliche, heilige Gottesnähe in

unserer Offenbarung gegen die künstlichen Gedankengewebe des orientalischen und occidentalischen Forschergeistes halten, daß diese Gewebe so wenig, als die der alten griechischen Philosophie, den Gegenstand erfaßt haben und festhalten, um den es doch der Philosophie, wenn sie sich treu bleibt, allein zu thun ist und seyn muß: das Höchste, das Alles Bedingende, den Grund der Dinge, Gott. Es ist schon früher ausgesprochen und gegen die Philosophie angewendet worden: daß weder der Gedanke noch das Bild der Gegenstand ist, und daß man weder mit dem Begriffe, noch mit der Idee Gottes Gott selbst hat. Nur in seinem Worte ist er selbst; sein Wort ist lebendig, voller Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber auch voller Geduld und Gnade und Güte. Sein Wort ist ein zweischneidig Schwert, das durch die Seele dringt, aber auch ein Trank des Lebens und des Heils, welcher das bekümmerte Herz tröstet und aufrichtet. Die ganze Neu-Platonische, oder griechisch-orientalische Philosophie, so hoch sie sich mit der Phantasie emporschwingen mag, so giebt sie doch weder Licht dem Geiste, daß er den Herrn erkenne, noch Wärme dem Herzen, daß es ihn liebe. Beides giebt uns das Evangelium. Es ist, als hätte die göttliche Vorsehung selbst, wie sie sich in der Geschichte offenbart, die vereinte Macht des menschlichen Forschungs-Vermögens in der griechisch-orientalischen Philosophie mit ihrem trüben Schimmer gegen das Evangelium in seinem reinen Glanze stellen wollen, um die Nichtigkeit der ersteren an der lebendigen Wahrheit und Gewißheit des letzteren mit göttlichsiegerischer Kraft darzuthun. Haben nicht philosophische Heiden und Juden, mit dem höchsten menschlichen Scharf- und Tief-Sinne Alles aufgeboten,

um die Kraft der einfachen Lehre der Apostel zu vernichten? und ist es ihnen gelungen? ist nicht die ganze vereinigte Macht griechischer und orientalischer Weisheit vor der göttlichen Wahrheit des Evangeliums zerschmolzen wie der Schnee vor der Sonne? Ja, die „göttliche Thorheit ist weiser als die Menschen sind, und die göttliche Schwäche stärker als die Macht der Menschen.“ Die Geschichte hat es ausgewiesen. Das Evangelium hat sich über die Erde verbreitet, und die Alexandrinische Philosophie ist mit Alexandrien untergegangen wie die Athenische mit Athen, und die Zoroastrische mit dem Reiche der Perser. Die Weisheit Gottes hat festen Fuß auf der Erde gefaßt, aber die Weisheit der Menschen hat den Himmel nicht ersteigen oder erfliegen können. Nur als irdische Gefäße dienten griechische und orientalische Philosophie, um den Samen des göttlichen Worts aufzunehmen und sein Wachsthum zu schützen. Als der Baum des Evangeliums erstarkt war, zersprengten seine Wurzeln die irdischen Formen, und nur ihre Trümmern liegen noch zerstreut umher.

Das Evangelium ist ein fruchtbarer Weinstock, der sich am dürren Stabe und an der öden Mauer emporrankt. Dieser Stab und diese Mauer wurde im Mittelalter, nächst und nach der Platonischen, die Aristotelische Philosophie. Alles hat seine Zeit; und so kam auch die Zeit wo die Philosophie des Aristoteles wieder auflebte wie früherhin die des Plato, aber nur, wie diese, um eine Dienerin des göttlichen Worts zu werden. Hieß doch auch wirklich in jenen Zeiten die Philosophie die Magd der Theologie. Wie denn aber nicht selten die Magd sich hochmüthig über die Frau

im Hause erhebt, so sehen wir diesen Fall auch in der Geschichte der Philosophie des Mittelalters sich ereignen. Jedoch es muß hierüber bestimmter gesprochen werden. Schon Karl der Große erhielt, noch ehe die Bekanntschaft mit dem Aristoteles, durch die Araber in Spanien, allgemeiner wurde, des Aristoteles Organon zum Geschenk aus Konstantinopel. Der gelehrte Engländer Alcuin an Karls des Großen Hofe, und der noch gelehrtere Irländer, Johannes Scotus, von Karl dem Kahlen aus England nach Frankreich berufen, säeten den Samen der Aristotelischen Dialectik im Abendlande aus. Lanfranc aus Pavia überwand durch den Gebrauch dieser Dialectik in der Theologie seinen Gegner Berengar von Tours; und Anselm von Canterbury wurde durch dieselbe Kunst der Gründer der scholastischen Philosophie. Aus der fortgesetzten Uebung in der Dialectik entstand allmälich das Festhalten des Worts statt der Sache, und der Kampf der Nominalisten und Realisten begann, welche letzteren, im Besitz der Erbschaft der alten Platonischen Ideen, die Gattungsbegriffe als selbständige und vorbildliche Dinge anerkannten und den Mysticismus in das Christenthum einführten, da hingegen die ersteren in den allgemeinen Begriffen des Aristoteles nichts als bezeichnende Worte oder Namen fanden, und dem Christenthum die Dialectik einimpften. Roscellin zu Compiegne (1089) wird als der erste Nominalist genannt, so wie sein Schüler, Wilhelm von Champeaux, als der erste Realist, die (Platonischen) Ideen als das einzig wahrhaft Reale anerkennend. Sonderbar, daß die alten Gegner, Plato und Aristoteles, ganz im entgegengesetzten Sinne ihres ursprünglichen Standpunktes und ihrer eigenthümlichen Ansicht, jetzt zu neuen Geg-

nern werden, die gleichsam ihre Rollen vertauscht haben: Plato nämlich als Realist, Aristoteles als Idealist; obschon es, bekanntlich, keinen entschiedeneren und vollendeteren Idealisten gab, als den Plato, und keinen vollkommeneren Realisten, als den Aristoteles. So wenig kannten die Aristotelischen Idealisten (Nominalisten) ihren Meister, noch die Platonischen Realisten den ihrigen. Als die Nominalisten, nach langem Kampfe, siegten, wurde die Dialectik eben so gut zur Befestigung als zur Zerstörung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses gebraucht. In jedem Falle aber artete sie in leere Spielerei und müßige Grübelei aus; an welcher Ausartung wohl die düstern und einsamen Mönchszellen den meisten Antheil hatten. Je bekannter Aristoteles wurde, — und man lernte seine sämmtlichen Werke durch die Griechen und Araber kennen — desto mehr sublimirten sich die heiligen Gegenstände zu bloßen Begriffen, und die Begriffe zu ungegenständlichen Worten. Pabst und Klerisei suchten dem Unfuge zu steuern, und Aristoteles wurde förmlich in die Acht erklärt. Aber, wie gewöhnlich, reizte das Verbot zum Genuß, und Niemand studirte den Aristoteles eifriger als die Dominicaner und Franziscaner, die Stützen der Orthodoxie, auf der Universität zu Paris. Wenn früherhin noch Plato neben Aristoteles galt, so erhielt nun allmälich der letztere allein die Herrschaft in den Schulen; doch wurde vor der Hand seine Dialectik nur auf theologische Lehrsätze angewandt; woraus denn die theologische Scholastik entstand, die durch den berühmten Lombarder (Peter von Novara, Bischoff zu Paris, Abaelards Schüler, † 1164) vollendet ward, und bis zum dreizehnten Jahrhundert ihren Einfluß ausübte. Seitdem aber durch Griechen und Araber der ganze Ari-

stoteles bekannt geworden, und außer den logischen auch die physischen, metaphysischen und ethischen Schriften desselben in den christlichen Schulen eingeführt wurden, (wie dieß auch früher schon bei den mohamedanischen Arabern der Fall war,) so bildete sich die Dialectik außerhalb des Gebietes der Religion ihre eigene Sphäre, und es entstand die philosophische Scholastik, die sich als Aristotelische Weltweisheit der geoffenbarten Religion gegenüber stellte und bis gegen das sechszehnte Jahrhundert ihr eigenes Heil versuchte. Ihr ging eine ähnliche Gestaltung der Weltweisheit bei den Arabern theils vor, theils zur Seite, die auf die Entstehung und Ausbildung der Europäischen nicht geringen Einfluß hatte. Schon unter den Chalifen Almansor, Alraschid u. s. w. zu Bagdad in Syrien (753—833) wurde die Philosophie des Aristoteles zuerst durch syrische und griechische Aerzte eingeführt; und im zehnten Jahrhundert leistete die unter den Ommajaden in Spanien gestiftete hohe Schule zu Corduba für Europa das, was die zu Bagdad für Asien. Auch bei den Arabern also entstand, seit der Einführung des Aristoteles, eine theologische und philosophische Scholastik, wovon die erstere bemüht war den Koran mit Hülfe des Aristoteles begreiflich zu machen und gleichsam mit der Vernunft, oder vielmehr mit dem Verstande, auszusöhnen; die andere aber alles positive und dogmatische bezweifelte; weshalb denn auch ihre Lehrer den Namen der Dabbariten, d. h. der Redenden, Vernünftelnden und Bezweifelnden erhielten. Die Aehnlichkeit des mohamedanischen und christlichen Scholasticismus ging übrigens so weit, daß, wie in Europa die Mystik sich der Dialectik gegenüber stellte, es auch unter den Arabern eine besondere mystische Secte

gab, die Sofis, oder Ssufis, deren pantheistische Theosophie noch heutzutage in Persien und Indien verbreitet ist. Was übrigens den Einfluß des arabisch-scholastischen Geistes auf den christlichen-europäischen betrifft, so geht er aus dem bekannten wissenschaftlichen Verkehr von Frankreich, Italien, England und Deutschland mit dem maurischen Spanien, vom zehnten bis zum dreizehnten Jahrhundert, hervor, indem aus diesen Ländern eine Menge Jünglinge, die sich dem geistlichen und Schulstande, so wie der ausübenden Arznei (Juden) zu widmen gedachten, sich nach Corduba (und späterhin auch nach Toledo) verfügten, und neben physicalischen und mathematischen Kenntnissen auch den dialectischen Geist der speculativen Aristotelisch-arabischen Philosophie mit in ihre Heimath zurückbrachten. Aus dieser Bildungsschule gingen höchst bedeutende Männer hervor, wie z. B. Gerbert von Aurillac, nachmals Pabst Sylvester II., als welcher einer der ersten Beförderer und Verbreiter der arabisch-aristotelischen Philosophie und Gelehrsamkeit in den christlichen Abendländern war. Ueberhaupt giebt es eine Menge mit Recht berühmter Namen unter den Scholastikern des Mittelalters, von Alcuin an bis auf Occam; und die scholastische Philosophie hat trotz dem, daß sie unter der strengen Herrschaft des Aristoteles stand, eine Reihe tiefer und scharfsinniger Selbstdenker aufzuweisen, die jeder philosophischen Zeit, vor oder nach der Periode der Scholastik, Ehre machen würden. So ein Joannes Erigena, ein Anselm von Kanterbury, ein Abälard, ein Peter von Novara; und unter den Arabern ein Avicenna, ein Averroës, ein Moses Maimonides; dann unter den spätern Scholastikern: ein Gerbert, ein Alan, ein Albert der

Große, ein Thomas von Aquino, Duns Scotus, doctor subtilis genannt, der Stifter der Formalisten, und viele Andere mehr, die würdig gewesen wären an der neuesten formalistischen Philosophie mit Hand anzulegen, so geübt waren sie im Ausspinnen der subtilsten Begriffe.

Wenn wir nun der scholastischen Philosophie, von ihrem Beginn bis zu ihrer allmälichen Auflösung, einen Zeitraum von acht hundert Jahren einräumen, (wie denn die alte griechische Philosophie, nebst der alexandrinischen und der der Kirchenväter dazugenommen, auch ungefähr den gleichen Zeitraum einnimmt;) so verlohnt es sich wohl der Mühe zu fragen: Was haben so viele herrliche Köpfe, was haben die meist vieljährigen, grüblerischen Bemühungen eines einsamen Klosterlebens zu Tage gefördert? Immer und immer, bald einförmiger, bald mannichfaltiger wiederholt haben sie die Versuche das Höchste zu begreifen und begreiflich zu machen, und die Beziehungen des Menschen zu diesem Höchsten zu entwickeln und festzustellen; kurz: sie haben die Aufgabe die Philosophie verfolgt, auf andere Weise zwar, aber nicht mit mehrerem Glück, als dieß von den sämmtlichen Philosophen vor ihnen geschehen. Sehr natürlich. Sie suchten, wie alle Denker vor ihrer Zeit, das Höchste, was alle Menschen zu suchen angewiesen sind, sie suchten Gott, auf dem Wege der Speculation. Auf diesem Wege fanden denn auch sie, wie ihre Vorgänger, wohl Begriffe und Bilder des Höchsten: aber Ihn selbst fanden sie nicht: denn nur Ein Weg ist es der zu ihm führt: es ist der gerade, einfache Weg des kindlich-frommen Herzens den unser Meister und Herr gegangen ist, und der uns sicher zum Vater bringt. Wer diesen Weg nicht kennt,

oder wissentlich verschmäht, und wer zu einer andern Thür, als die der gute Hirt gezeigt, in den Schafstall, in den Ort der Sicherheit und Gnüge eingehen will, wird allezeit

„als wie ein Thier auf öder Haide
von einem bösen Geist geführt,"

und der Brunnquell der Natur und alles Lebens, das Wesen aller Wesen, es entzieht sich den Schlingen, in welchen der Menschenwitz es einzufangen sich abmüht. So ist es dem Plato ergangen und dem Aristoteles, und gleicher Weise ihren späteren Schülern, den Realisten und Nominalisten, und was sonst die Schule für Kinder der Weltweisheit gezogen. Wenigstens hat uns die geschichtliche Erscheinung der Philosophie, bis zu dem Zeitpunkte, auf welchen wir sie verfolgt haben, keine andere Frucht ihres Strebens nachgewiesen. Die Werke jener tiefsinnigen Forscher des Mittelalters stehen bestäubt in den Bibliotheken, und die festesten Bollwerke von Kettenschlüssen werden von den Würmern zerstört.

Ist denn aber die unendliche Mühe des Mittelalters, in der scholastischen Philosophie das Höchste zu ergreifen und fest zu halten, wirklich so ganz ohne Nutzen gewesen? Wir würden uns selbst widersprechen, wenn wir nicht wenigstens der theologisch-christlichen Scholastik einen mittelbaren Nutzen zusprechen wollten. Es ist bereits gesagt: jene Philosophie war ein Stab, an welchem sich die Rebe des Evangeliums aufrankte, und eine Mauer gegen die Stürme des Unglaubens und der Zweifelsucht. Die kühnen, kampflustigen theologischen Scholastiker (und die Kirchenväter, ihre Vorgänger) waren geistliche Ritter, die durch die Waffen der Vernunft dem Glauben der allgemeinen christlichen Kirche gegen den Unglauben und Irrglauben wo möglich auf der

ganzen Erde den Sieg zu verschaffen suchten. Und, in Beziehung auf ihre Gegner, haben sie nicht umsonst gekämpft, obgleich der Glaube an sich solcher Waffen nicht bedurfte. Weshalb denn auch von Andern, die wir deshalb noch nicht berührt haben, ein der Scholastik, d. h. der Speculation, entgegengesetzter Weg, der Weg der Mystik, eingeschlagen wurde. Die Mystik war nicht sowohl, wie Rixner (Geschichte d. Philos. IIter Th. S. 164.) annimmt, der andere Zweig der unmittelbar im Dienste der Religion und Kirche stehenden Philosophie des christlichen Mittelalters, als vielmehr ein nicht selten bis zur Meisterschaft fortgeführter Versuch der Philosophie den Glauben zu entziehen, d. h. in Sachen der Religion ohne alle Speculation auszukommen. Es verhielt sich dieses Verfahren zur Scholastik und ihrer künstlichen Dialectik ohngefähr wie das des Sokrates zur Sophistik und überhaupt zu aller positiven Philosophie. Gewiß ein schönes Streben, wenn nur dabei die rechten Mittel ergriffen wurden. Ob dieß überall und überhaupt geschehen, ist jetzt zu betrachten.

Die Mystik, als Gegensatz der Scholastik, war immer geheime Heiligungslehre. Die Mystiker erwärmten und entflammten ihre Gefühle an der gemüthlichen Erfassung göttlicher Offenbarung des alten und neuen Bundes; nur in so fern der Philosophie nicht abgeneigt, als sie in den Philosophemen Plato's und Plotin's ein verwandtes Streben fanden, den Aufschwung zu Gott und die Abschüttelung alles Irdischen betreffend, als die erste Bedingung um zur echten Erleuchtung durchzudringen. (Rixner, a. a. O. S. 165.) Wäre die Mystik bei diesem einfachen Streben geblieben, so würde sie vielleicht zuletzt auf den wahrhaft göttlichen Stand-

punkt des reinen Glaubens gelangt seyn, auf welchem das Evangelium steht, d. h. die Mystiker wären echte Bekenner und Schüler Christi geworden. Allein sie verloren sich aus dem theologisch-biblischen Gebiet allmälich in das platonisch-cabbalistische, und zuletzt in das alchemistisch-theosophische; zum Beweis, daß dieses Streben gleich in seinem Beginn kein ganz reines war, und daß das menschliche Selbst seinen großen Antheil daran hatte. Als biblisch-theologische Mystiker, bei denen das biblische über das fremdartige, anderswoher erborgte Element, vorherrschte, traten vom Anfange des 9ten bis auf das 12te Jahrhundert, im Gegensatze gegen die gleichzeitigen theologisch-scholastischen Dialectiker, folgende als die vornehmsten auf. Joannes Scotus Erigena, auf die Bibel und Plato's Ideen sich stützend, im Gegensatze gegen Beda, Damascen und Alcuin, seine Vorgänger, die außer der Bibel sich besonders an Aristoteles hielten. Sodann Bernard von Clairvaux, welcher die spitzfindigen Abstractionen der Scholastiker haßte und sie der Einfalt des Glaubens gefährlich hielt, der lediglich gebesserte, gereinigte Sitten verlangte. Ferner dessen Schüler Wilhelm, Abt zu St. Dietrich, und Guerik, Abt zu Igny. Hierauf Rupert, Abt zu Duits, berühmt durch einen allegorisch-mystischen Commentar über die ganze Bibel; Richard v. St. Victor, der in seinem Buche de contemplatione auf sechs Stufen zur geistigen Anschauung Gottes und seligmachenden inneren Erleuchtung zu führen suchte. Diese Stufen waren: Sinne, Verstand, Phantasie, Vernunft, Offenbarung, Licht des Glaubens. Auf ähnliche Weise schrieb der Cardinal Bonaventura ein itinerarium mentis in Deum, und eine reductionem artium ad theo-

logiam. Der mit Recht berühmte Taulerus macht in dieser Reihe den Beschluß, so wie sein Seelenverwandter, Petrarka, in den letzten Jahren seines Lebens.

Einen Uebergang aus der Theologie in die Philosophie oder vielmehr Theosophie bahnte Charlier von Gerson, nämlich den der „ruhigen Versenkung in den Abgrund des göttlichen Wesens," von ihm mystische Theologie genannt, die sich auf unmittelbare Erfahrungen im Innersten des Gemüths gründet, welche fromme Seelen von Gott und dem göttlichen Wesen haben, und wovon Niemand außer sie selbst in diesem Zustande eine Anschauung haben kann. Diese mystische Theologie ist ihm wahre Philosophie, weil jede aus unmittelbarer innerer Anschauung hervorgehende Wissenschaft Philosophie ist. Auf ähnlichem Wege ging Thomas von Kempen, von dem Anquetil du Perron urtheilt, daß ihn die Indier leicht für den ihrigen halten würden. Diese Mystik nun wurde bei Wiederbelebung des klassischen Geistes der Alten, nicht minder als die Scholastik, durch die großen Philologen und durch die neu hervorstrahlenden Dichter jener Zeit verdrängt. Die eingewanderten Meister der griechischen Literatur und Philosophie in Italien, Plethon aus Konstantinopel, Pessarion aus Trapezunt, u. s. w., und deren Schüler in Italien und Frankreich, ein Laurentius Valla, ein Bracciolini, ein Philelphus, ein Rudolph Agricola, ein Barbarus, ein Marsilius Ficinus, u. A. nebst den großen Namen Dante, Petrarka, Boccacio: Alle diese verdrängten das mystische, wie das scholastische, Treiben und Walten auf einige Zeit so gänzlich, daß statt desselben eine ganz andere Sinnes- und Denkweise an die Tages-

ordnung kam, die wir mit Einem Worte die heidnische nennen könnten, als den neuen Peripatetikern und Humanisten, wie sie sich nannten, eigenthümlich, welche bezaubert von der schönen Form des Alterthums, und aus blindem Eifer für die griechische Kunst und Wissenschaft, eine ganz und gar Gott vergessende Naturlehre, und, statt des Christenthums, den alten heidnischen Götterdienst gar zu gern ein- und zurückgeführt hätten. (Rixner, Gesch. d. Phil. a. a. O. S. 189.) Diesem Bestreben nun stellte sich eine neue platonisch-cabbalistische Mystik entgegen, deren Begründer Marsilius Ficinus zu Florenz war. Ihm folgte der Graf Picus, der außer der lateinischen und griechischen Sprache auch noch die hebräische, chaldäische und arabische lernte, um die heiligen Schriften des Moses und der Propheten, die angeblichen chaldäischen Orakelsprüche des Zoroäster, die Bücher der arabischen Mystiker, und die jüdischen Cabbalisten aus ihrem Urtext zu studiren. Und, obschon ihnen, die aus der klassischen Schule hervorgehenden neuen Aristoteliker streng entgegenstanden, die ausschließlich nur die von Gott getrennte Natur zum Mittelpunkte ihrer Forschungen machten, (und dadurch den Unglauben und die Irreligiosität beförderten,) so bildete sich doch unaufhaltsam und mit schnellen Schritten die dritte, oben angedeutete Form von Mystik, nämlich die cabbalistisch-alchymische, und zwar in Deutschland, als alchymische und siderische Magie, durch Joannes Capnio, Cornelius Agrippa, und Theophrastus Paracelsus, zu welchen sich noch der gelehrte doch schwärmerische Zorzi in Venedig gesellte. Den Schluß in dieser Reihe machte der

fromme Valentin Weigel, den Leibnitz nennt: virum ingenii haud vulgaris, immo nimii, unde vulgo Enthusiastes audierit.

Und so kämpfte sich denn das Mittelalter in die neue Zeit herüber, von einem Extrem zum andern schwankend, bald die Religion, bald die Philosophie allein über alles stellend, in der Religion meist der Mystik, und wenn einem Philosophen, dem Plato huldigend, in der Philosophie mit abwechselndem Triumph und Niederlage zum Aristoteles schwörend, bald reiner und treuer, bald mit Einmischung anderer und fremdartiger Philosopheme. So geschah es denn daß auch in praktischer Hinsicht dem Stoicismus bald, und bald dem Epicuräismus angehangen wurde, ja sogar in die Naturwissenschaft schlich sich Epicur's Theorie wieder ein und begründete die neue Atomistik, welche hauptsächlich in Frankreich viele Freunde, und an Gassendi einen ausgezeichneten Vertheidiger fand. Doch wurden auch Versuche gemacht die Natur aus ihrem Tode gleichsam zu erlösen und sie wieder in das Reich des Lebens nicht blos, sondern auch in das Gebiet des Göttlichen wieder einzuführen. Mit Einem Worte: man versuchte auch die Physik, für welche nun auf einmal der Sinn aufgeschlossen zu werden schien, mit der Theosophie zu vereinigen. Die philosophischen Historiker bezeichnen alle Diejenigen, welche bemüht waren diese Vereinigung zu Stande zu bringen, mit dem Namen der Combinisten, von denen das 16te und die erste Hälfte des 17ten Jahrhunderts bedeutende Namen aufzuweisen hat. Und wenn ein Cardanus, J. C. Scaliger, Telesius, Jordanus Brunus, Cam-

panella, Helmont, u. A. hier nur noch auf halbem Wege waren, so vollendeten am Schlusse dieser Periode die theosophischen Mystiker: Jacob Böhm, Robert Fludd und Kenelmus Digby die Arbeit mit vieler Kraft; und des ersteren Stimme schallt noch in die neueste Zeit herüber.

Man weiß nicht, soll man es mehr bewundern oder bedauern daß wir die alte Fabel der Danaiden, oder die Arbeit des Sisyphus, mit rastlosem Streben und ungeheuerer Anstrengung in der Geschichte der Philosophie immer wieder erneuert finden. Was haben sie nun vor sich gebracht, alle die kecken Forscher und Wühler in den geheimen Tiefen der Natur oder des Geistes? Welche Naturphilosophie des Mittelalters, wie der alten Zeit, hat uns eine Einsicht in das Wesen und Werden der Dinge, auch nur der kleinsten um uns her, geschweige des Universums gegeben? Und welche Mystik jener Zeiten hat uns die Geheimnisse des göttlichen Wesens aufgeschlossen? Gleichwohl hat der Mensch einen unüberwindlichen Drang diese Geheimnisse zu durchdringen, und die Bestrebungen der ganzen früheren Vergangenheit haben denselben auf das zweifelloseste beurkundet. Soll dieser Drang, dieses Streben umsonst in uns gelegt seyn? und noch mehr: sollte es nicht wirklich unter den Naturforschern wie unter den Geistesforschern — Mystikern oder Nicht-Mystikern, gleichviel — wenigstens hier und da, oder dann und wann, einen Adepten gegeben haben der diesen Namen wahrhaft verdiente? Aber welcher Gewinn oder Trost für das ganze Geschlecht wenn wenigen Einzelnen vergönnt wird was Allen Uebrigen versagt ist, worauf aber doch Alle gleiche Ansprüche

haben, und wonach wenigstens sehr Viele eben so eifrig streben ohne belohnt zu werden, als die Wenigen, denen der Lohn ward. Kann der Menschheit von der göttlichen Vorsehung — die wir doch nicht bezweifeln wollen — eine solche Aufgabe gesteckt seyn? Nein! wir wollen lieber fragen: hat sich nicht ein großer Theil der geistig reich Begabten über ihr Ziel verstiegen? Haben sie sich nicht aus der ihnen vorgesteckten Lebensbahn in Irrwege verloren? Und gleicht in der That nicht die Philosophie, wie wir sie bisher als geschichtliche Erscheinung aufgefaßt haben, einem Labyrinth wie ein Ey dem andern? Man will eine Ordnung, einen bestimmten Entwickelungsgang, eine organische Entfaltung und ein Heranreifen zur Vollendung in der geschichtlichen Aufeinanderfolge der verschiedenartigen Philosopheme gefunden haben, und zuletzt alle philosophischen Widersprüche, ja nicht selten Ungereimtheiten, auf eine Viel- oder All-Seitigkeit der einen und wahren, ja ewigen, Philosophie entdecken. Allerdings sieht und findet man oft, was man sehen und finden will. Man darf aber nur das Wenige, was hier über die geschichtliche Erscheinung der Philosophie aufgefaßt und dargestellt worden, vergleichend überblicken, und man stößt auf nichts als auf die immer wiederkehrende Bemühung: das Innere aus dem Aeußeren oder das Aeußere aus dem Inneren zu begreifen, oder beides in Eins zu verschmelzen, um es dadurch begreiflicher zu machen, oder endlich, wenn man sich auf allen diesen Wegen müde gegangen oder geirrt, verächtlich oder lächelnd gegen das Wissen selbst anzukämpfen und sich dem Scepticismus in die Arme zu werfen. Wird uns die neuere und neueste Zeit andere Erscheinungen zeigen?

Wenn ein Schüler der Philosophie in die Wissenschaft aller Wissenschaften eingeführt wird, so lernt er zunächst entweder die neueste Philosophie überhaupt kennen, wie sie eben an der Tagesordnung ist, oder er wird insbesondere mit der Ansicht bekannt gemacht, welche sein Lehrer sich selbst geschaffen, und die er für die wahre hält, weil sie die seine ist. Beiläufig wird dann der Männer gedacht, deren Namen vor einiger Zeit noch galten, nun aber so gut als verschollen sind, weil man, was sie geleistet, wohl benutzt, aber über den eigenen Leistungen, oder über denen des herrschenden Obermeisters, so gut als vergessen hat. Der Zögling der höchsten Wissenschaft wird auf solche Weise mit dem Gedanken erfüllt, daß man erst jetzt eine Philosophie besitze, und daß alle frühere Zeiten nur die Materialien zum Pallast der Weisheit zusammengetragen und das Gerüst aufgebaut, aber es der neuesten Generation, oder vielmehr dem zuletzt aufgetretenen Baumeister überlassen haben das Gebäude selbst in stolzer Pracht aufzuführen, zu welchem nun nichts weiter hinzuzufügen, und an welchem nichts mehr zu verbessern ist. Als Kant auftrat und durch seinen Ruhm allen früheren Glanz verdunkelte, da wollten seine Schüler und Verehrer von keiner andern Philosophie etwas wissen als von der kritischen. Alle frühere Philosophie war nur die schwarze Folie, über welcher dieser helle Demant strahlte. Fichte erschien, und man staunte über die Kühnheit des Mannes, der auf das höchste Stockwerk der Kritik den Thurm der Wissenschaftslehre aufzusetzen wagte, von dessen Höhe herab die ganze Welt und Alles was darinnen ist, als ein nichtiges Nicht-Ich erschien. Während man sich aber noch an der Aussicht auf den Zauberschein einer Realität ergetzte,

die nichts anderes war als der reflectirte Strahl der Idealität oder des absoluten Ich, trat in Schelling ein größerer Zauber auf, ließ den ganzen Pallast mit sammt seinem Thurme verschwinden, und wagte es, die Natur neu zu erschaffen, die seine Vorgänger vernichtet hatten, und den alten Adel ihrer Realität zu erneuern, doch so, daß sie gleichsam nur im Angesichte des Geistes, aber als sein wirkliches Gegenbild, an dem sich der Geist spiegeln konnte, als bewußtloser Geist, dastand, so wie der Geist hingegen sich als die ihrer selbst bewußte Natur ergriff und handhabte. In dieser Subject=Objectivität erkannte denn der Geist die Einheit oder Identität der Natur und seiner selbst, kurz eine All=Einheit, in welcher die Natur göttlich und die Gottheit natürlich ist. Diese neue Auflage eines alten Pantheismus schien dem Schüler und Freunde Fichte's und Schelling's, Hegel, nicht sublim genug; er warf demnach des Letzteren Natur=Geist noch einmal in die Retorte, und sublimirte nun die Natur zum Seyn und den Geist zum Begriff, dergestalt, daß das Seyn ganz im Begriff aufgelöst wurde, und folglich der Begriff das Seyn enthielt, ohngefähr so, wie das Gold vom Königswasser aufgelöst und verschluckt wird, nicht sichtbar in ihm, und dennoch in ihm enthalten. So ist denn nun, kraft dieses chemischen Processes, das Seyn im Begriffe, und demzufolge außer dem Begriffe kein Seyn; und es heißt nun nicht mehr wie im Alterthum: ὁ *νους βασιλευς τȣ Παντος*, sondern: ὁ *νους το Παν*. Wir haben hier abermals eine All=Eins=Lehre, aber nur eine sublimirte, und zwar dergestalt sublimirt, daß nun kein Mensch weiter und darüber hinaus kann; es müßte sich denn Einer unterstehen, das Begriff=Seyn Hegel's in Nichts

zu sublimiren; was am Ende auch kein allzuschweres Geschäft seyn möchte, besonders wenn man dabei die alte Indische Philosophie ein wenig zu Rathe zöge.

Jedoch wohin haben wir uns, gleich bei unserm Auslaufe in das Gebiet der neueren Philosophie als geschichtlicher Erscheinung, verloren, oder vielmehr reißen lassen? Wir sind an das Ende der neuen Philosophie (der heutigen wenigstens) gekommen, ehe wir einen Blick auf ihren Anfang geworfen haben. Wie war ein so ungeheurer Sprung nur möglich?: auf dem sehr einfachen Wege, den man gewöhnlich geht, wenn man anfängt Philosophie zu studiren. Man fängt nämlich bei dem Ende an, d. h. bei der neuesten Form. Es ist dann kein Wunder, wenn man meint daß Alles neu sey was uns eben etwas Neues ist. Wenn irgendwo, so gilt in der Philosophie das Wort des alten Weisen: „Es ist nichts Neues unter der Sonnen.“ Und dieß ist es, worauf wir bei dem Eingange in unsere letzte Betrachtung der Philosophie als geschichtlicher Erscheinung, und durch diese Art des Eingangs, hindeuten wollten. Abgerissen von allen Philosophemen früherer Zeit, des Alterthums sowohl als des Mittelalters, ja auch nur getrennt von den früheren Philosophemen der neueren Zeit, stellen sich freilich die Leistungen eines Kant, Fichte, Schelling und Hegel (doch die des letzteren am wenigsten, weil in ihm Fichte und Schelling gar zu sehr hervor- und wieder-leuchtet), als etwas ganz Neues und Unerhörtes dar. Sieht man aber wie Alles dieß geworden, aus welchen Elementen diese neuen Welten am philosophischen Himmel hervorgegangen, so fällt, zwar nicht die Bewunderung dieser schönen Talente oder Genialitäten, aber wohl

die Verwunderung über dieselben hinweg. Man sieht: der Mensch muß eben Balken und Steine haben, wenn er ein Haus bauen will; und es baut sich nicht besser als mit den alten massiven Steinen unserer Vorfahren, deren Warten und Thürme vielen Jahrhunderten Trotz geboten, und die nur für unsere Zwecke nicht mehr brauchbar sind. Und so wollen wir uns denn ein wenig nach dem Grund und Boden umsehen, von welchem die Materialien zu den neuesten philosophischen Gebäuden genommen seyn mögen. Vielleicht finden wir dann daß hier und da, nur unter anderer Form — dem Werke der langsam bildenden Zeit, — derselbe Stoff zum Vorschein kommt.

Wir irren uns sehr, wenn wir meinen, die Elemente der alten Philosophie seyen mit dem Beginn der neuen Zeit untergegangen, und es habe etwa der menschliche Geist nach langem Umherirren in labyrinthischen Windungen ganz neue Bahnen eingeschlagen. Nein! beide, der Realismus und der Idealismus in verschiedenen Formen, der Syncretismus und zuletzt auch der Skepticismus geben ihre alten Rechte nicht auf; nur entschiedener und schroffer, wo möglich, treten die Gegensätze einander gegenüber, und fordern einander gegenseitig heraus. Zunächst zerfällt der alte Aristoteles gleichsam in seine beiden Elemente: die Anschauung (Erfahrung) und den Begriff (Speculation). Aus beiden Extremen sehen wir, beim Beginn der neuen Zeit, entgegengesetzte Philosopheme hervortreten. Die ersten Repräsentanten derselben sind Baco und Cartesius. Die nüchterne Empirie schlägt ihre Wurzeln in England ein, und die raisonnirende dialectische Idealistik in Frankreich. Wenn Baco den Sinn für experimentirende Physik und

Chemie, für angewandte Mathematik und Astronomie erweckte und belebte, und wenn durch seinen Einfluß sogar die Religions = Sitten = Rechts = und Staats = Lehre gleichsam eine natürliche Basis erhielt, so bildete sich dagegen, durch Cartesius angeregt, in Spinoza der absolute Realismus, in Malebranche der ideale Mysticismus aus, der endlich durch Leibnitz in den Monadismus überging. Zu allen diesen drei Systemen lagen die Elemente in des Cartesius Philosophie, nämlich: das Wissen des Seyns, das Wissen des Wissens, und das Wissen der Einheit des Seyns und des Wissens. Die einseitige Entwickelung des ersten Elements, der unbedingten und unendlichen Einheit des Seyns, als der einzigen Substanz, erzeugte die All = Eins = Lehre des Tiefdenkers Spinoza, dem über der Anschauung des Seyns der Creatur im Absoluten, alles Seyn der Creatur an sich selbst unterging und verschwand. Die einseitige Entwickelung des zweiten Elements gebar den Mysticismus des Malebranche, dem alles richtige Erkennen ein Schauen und Ergreifen der Dinge in Gott war. Endlich ging aus der Entwickelung des dritten Elements die Monadenlehre Leibnitzens hervor, durch welche er jene beiden Extreme zu vereinigen suchte. Wie in der neuesten Zeit aus dem letzten Stücke des zerfallenen Cartesius, nämlich aus dem Wissen der Einheit des Seyns und des Wissens, der ganze Hegel hervorgegangen, nachdem Berkeley und Fichte auf ihre Weise das zweite Element, und Schelling, in höherer Potenz als Leibnitz, das dritte entwickelt, ist nicht schwer zu erkennen. Und so tönten denn auch fernerhin die von Baco und Cartesius angeschla-

genen Grundtöne des Empirismus und der Speculation im Laufe der Jahre fort, und nur nebenher schritten als Extreme auf beiden Seiten der Skepticismus und der Mysticismus. Was den empirischen Verstandes-Realismus betrifft, so wurde bekanntlich John Locke dessen eifrigster Verfechter, und die sinnliche Erfahrung war das Feld, auf welchem und für welches er sich schlug. Sein schärfster Gegner wurde Berkeley. Da aber der reine Idealismus eben so einseitig ist als der reine Realismus, und da sich die Menge, den Sinnen, mit Recht, vertrauend, und noch mehr das Sinnliche liebend, gleichsam von Natur zu dem letzteren hingedrängt fühlt, so ist es nicht zu verwundern, daß Locke allgemeinen Eingang fand und Berkeley nur Wenigen zusagte. Um den berühmten Englischen Sensualisten zu überwinden, der die meisten Stimmen in England, Frankreich und Deutschland für sich hatte, bedurfte es eines stärkeren Gegners. Er stand auf in Leibnitz. Dieser erfand, wie gesagt, die Idee der Monade, die materiell und immateriell zugleich ist; und so gewann er sich die Realisten auf der einen Seite, die Idealisten auf der andern. Locke fiel, zunächst wenigstens in Deutschland, während in England aus seiner Lehre Hume's Skepticismus, und in Frankreich der Materialismus der Encyclopädisten hervorging. Eine Schaar von deutschen Anhängern, Erklärern, Nachfolgern, Nachahmern, schloß sich an Leibnitz an. Er ward der Philosoph des Jahrhunderts. Aber ein Strom, der sich in viele Arme theilt, verflacht zuletzt. Zwar ward, von Leibnitz an, Deutschland der philosophische Kampfplatz, auf dem sich eine Menge wackerer Kämpfer herumtummelte; aber sie geriethen durch Wolfs Methode im-

mer mehr in einen einseitigen, seichten, hin und her raisonnirenden dogmatischen Eklecticismus, der sich zuletzt, als der Strom der französischen Encyclopädisten-Weisheit sich auch über Deutschland ergoß, herübergeleitet durch die Liebhabereien des großen Friedrichs, sogar in gemeinen Empirismus verlor, und in eine platte sogenannte Aufklärung verflachte, mit der gänzlichen Bezweiflung oder auch wohl Verläugnung und Verspottung alles Uebersinnlichen. Das damalige Waarenlager für alle diese Artikel war die vom Buchhändler Friedrich Nicolai im Jahre 1765 gegründete sogenannte allgemeine deutsche Bibliothek, in welcher über Alles hin und her geschwatzt wurde, ohne etwas zu ergründen; in welcher man alles Hohe, Geistige, theils ignorirte, theils verspottete oder bekämpfte; in welcher man nur die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung für etwas gelten ließ; in welcher man endlich Alles was sich nicht gemeinverständlich machen und auf technische und pragmatische Nützlichkeit beziehen ließ, gar nicht weiter berührte, sondern unbeachtet als elende und nichtswürdige Spitzfindigkeit und Pedanterei verwarf. Und diese Landplage drückte Deutschland über vierzig Jahre! Wie hätte die Generation (das Technische und Pragmatische in allen Ehren!) nicht vergiftet, wie nicht der Grund zur Herrschaft eines fast allgemeinen Unglaubens gelegt werden sollen?

Mag die Philosophie auch bestimmt seyn nach einem (von ihr) unerreichbaren Ziele zu streben: das Ziel selbst aber ist etwas Hohes, ja das Höchste selbst; und in sofern ist die Philosophie aller Achtung und Ehre werth, als sie dieses Ziel nach Kräften verfolgt. Was soll man aber von einer Philosophie sagen, wie die war, welche in den Sand-

steppen der allgemeinen deutschen Bibliothek verfiechte? von einer Philosophie, welche, so zu reden, ihr Selbstbewußtseyn verloren hatte? Ist dieß der Beweis des Fortganges, der Fortbildung einer Wissenschaft, welche sich auf einmal in unsern Tagen die absolute nennt, und von sich rühmte, in einem unablässigen Fortschreiten zur Vollendung, wie auf organischem Wege, begriffen gewesen zu seyn? Hier wenigstens will uns die hohe Nothwendigkeit, mit welcher sich das Absolute, auch in der Philosophie, und vorzüglich in ihr, entwickeln soll, nicht einleuchten: denn wir haben hier offenbar eine Verschlechterung, einen Verfall, ja eine Auflösung, vor Augen, und zwar nicht das erste Mal, sondern bereits zum vierten Mal. Zuerst zerfiel die griechische Philosophie, dann die neuplatonische, dann die scholastische, jetzt endlich auch die neu-Europäische, die unter Baco und Descartes mit so guten Auspicien begann. Liegt hiemit nicht klar am Tage, daß die Philosophie in der That den Stein des Sisyphus wälzt, der, wenn sie ihn mühsam bis zu einer gewissen Höhe gerollt hat, der ermatteten Kraft entweicht und wieder zur Tiefe stürzt? oder mit andern Worten: ergiebt sich hieraus nicht, daß das Höchste, Absolute, (Gott) von der Wissenschaft nicht ergriffen werden kann? Und wirklich scheint die Einsicht in diese Wahrheit, welche bis hieher das Resultat der Geschichte der Philosophie seyn möchte, dem tiefen Denker Kant vor Augen gestanden zu haben, als er, in tiefer Stille das verworrene philosophische Treiben um sich her beobachtend, auf den Gedanken kam, das Erkenntnißvermögen des Menschen von neuem einer Kritik zu unterwerfen und ihm festere Grenzen zu stecken, als vor ihm selbst der scharfsinnigste der Griechen,

der strenge Forscher Aristoteles gethan, dessen Geist in ihm gleichsam verklärt wieder aufzuleben schien. Nicht aus der Philosophie der Zeit entwickelte sich Kant's Kritik der (von ihm so genannten) Vernunft, dieses Ehrendenkmal des Forschergeistes für alle Zeiten; wenigstens nicht auf positivem Wege: denn der Widerstand gegen Hume war es bekanntlich, der ihn zu einem Unternehmen trieb, wodurch, wenn es gelang, eigentlich die Philosophie, als Wissenschaft des Absoluten, vernichtet werden mußte. Mit Recht wurde demnach, wenigstens in Bezug auf sein Streben, Kant der Alles zermalmende genannt. Denn die alten Gebäude von Plato und Aristoteles, eben so wie die neuen von Descartes und Spinoza, ja von Leibnitz selbst, also die glänzendsten Constructionen des menschlichen Geistes, zerstiebten wie Seifenblasen vor dem zerstörenden Hauche seiner Kritik. Und so scheint in der That einer der ersten Philosophen am kräftigsten an der Vernichtung der Philosophie gearbeitet zu haben. In dieser Hinsicht ist Kant dem Sokrates mit seiner Philosophie des Nicht-Wissens wohl vergleichbar. Aber auch in einer andern Hinsicht. Denn wie, gleichsam aus des Sokrates Schooße, ein Plato und Aristoteles hervorging, so aus Kant's, ein Fichte und Schelling, hier wie dort, Beide wieder aufbauend was der alte Meister niedergerissen hatte. Unbegreiflich, wenn es nicht dadurch begreiflich würde, daß in der Welt der Geister, wie in der physischen, die Gegensätze einander wecken. Und so erhielt denn auf einmal die Philosophie einen neuen Aufschwung, gerade zu der Zeit als ihr auf doppeltem Wege Vernichtung drohete, einmal positiv durch ihre Verflachung, sodann negativ durch

die Kritik. Nicht aus Kant schöpften Fichte und Schelling, eben so wenig als Plato und Aristoteles aus Sokrates, ihre Philosophie, aber eben so wenig aus dem Geiste ihrer Zeit. Innere Nöthigung, und verwandte Geister der Vorzeit waren es, die, nach Kant wie nach Sokrates, den Idealismus und die All=Eins=Lehre wieder hervorriefen; und wiederum lockten diese Richtungen sowohl verwandte als entgegengesetzte hervor; wie denn auch aus des Sokrates Schule nicht blos ein Plato und Aristoteles, sondern auch ein Antisthenes, ein Diogenes, ein Aristipp, ein Euklides von Megara, ja selbst ein Pyrrho hervorgingen. Kurz, das alte Spiel der in den mannichfaltigsten Formen wiedergebornen griechischen Philosophie aus der Nicht=Philosophie, wiederholte sich in der neuesten Zeit auf die auffallendste Weise. Von den nach Kant's, Fichte's und Schelling's Philosophie zu Tage geförderten philosophischen Ansichten oder auch Lehrgebäuden, welche sich durch eigenthümlichen Gehalt auszeichnen, haben wir nun noch, so weit es unser Zweck mit sich bringt, d. h. so weit sie geschichtliche Erscheinungen sind, einen gedrängten Ueberblick zu fassen, welcher vorzüglich auf die Verschiedenartigkeit derselben gerichtet seyn wird, die der jetzt so gerühmten Einheit und Universalität der philosophischen Wissenschaft nichts weniger als günstig ist.

Es ist bekannt, welchen seltsamen und verschiedenen Eindruck die Kantische Philosophie bei ihrem Erscheinen machte. Die seichten Aufklärer fanden sich durch ihre Dunkelheit und Unverständlichkeit beleidigt. Aber auch gewichtige Männer, wie Hamann und Herder fanden an ihr Anstoß. So sagt der Erstere: „Ich traue der raisonnirenden Vernunft=

kritik nichts weiter als höchstens die Erkenntniß des Irrthums zu, keine Wegweisung zum Wahren, zum Leben. — Wozu alle die so willkührlichen als sophistischen Antithesen und Synthesen abstracter Begriffe, wodurch die ganze lebendige Erkenntniß in eine leere Typik, das Seyn und Wesen in lauter todte Formen und Verhältnisse, und alle Realia in lauter Entia rationis verwandelt werden. * — Entspringen Sinnlichkeit und Verstand als zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß aus einer gemeinschaftlichen Wurzel, so daß durch jene Gegenstände gegeben, durch diesen gedacht werden, wozu eine so gewaltthätige, unbefugte und eigensinnige Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat?" Dieß und noch vieles Andere wohl zu Beherzigende findet sich von diesem trefflichen Manne und originellen Denker theils in Jacobi's Schriften, theils in seinen eigenen sibyllinischen Blättern. Auf ähnliche Weise äußerte sich Herder in seiner Metakritik, die im Getreibe der damaligen Zeit leider nicht beachtet oder vornehm zurückgewiesen wurde. Aber es fanden sich auch dogmatische Gegner genug, von denen wir nur Tiedemann, Feder, Titel, Reimarus, J. A. Eberhard, Abel, Garve, Salom. Maimon, und Lazar. Bendavid namhaft machen wollen. Dagegen hatte Kant an J. Schulze in Königsberg und an Reinhold, nicht sowohl bloße Vertheidiger, als vielmehr Präconen; und es ist bekannt, daß durch den ersteren die Kritik der Vernunft zuerst im Publikum Sensation erregte. Wie diese beiden aber die

---

* Goldene Worte! Lebte Hamann noch, er würde dasselbe zu Hegel gesagt haben.

Kritik schon zu einer Art von neuem Dogmatismus umschufen, so sogen Aenesidemus (G. E. Schulze), und nach ihm S. Maimon, einen neuen Skepticismus aus ihr, welcher geschichtlich um so merkwürdiger ist, als sich durch ihn Fichte's transcendentaler Idealismus, wie einst durch den Hume'schen Kant's Vernunftkritik, entwickelte. Das Heer der gemeinen Pseudo-Kantianer übergehen wir, wie billig. Und nun, sonderbar! wie Schulze und Maimon durch Kant zum Skepticismus, so wurde Jacobi durch denselben Impuls zum Glauben getrieben. Wem ist wohl Jacobi's Glaubens-Philosophie unbekannt geblieben? Sehr nahe stand Jacobi der Wahrheit des Evangeliums, aber sein Glaube konnte sich nicht von der Philosophie trennen, und so lebte er in zwei Elementen, von denen sich keines mit dem andern verträgt, d. h. er lebte in einem Widerspruche mit sich selbst, der sich auch in seinem unsteten Suchen und nie Finden auf das deutlichste ausspricht. Das πρωτον ψευδος an Jacobi's Glauben war, daß er in ihm eine Erkenntniß, ein Wissen suchte, und zwar ein solches Wissen, das keines Beweises bedarf. Er verwechselte so das Bewußtseyn mit dem Glauben, welcher eben so wenig irgend ein Wissen, als jenes trivielle subjective Für-wahr-halten ist, dessen gäng und gebe gewordene Vorstellung das tiefe, wahre, ursprüngliche Wesen des Glaubens so schädlich zurückgedrängt und dem Unglauben ein so sicheres Spiel verschafft hat. Es wäre sehr überflüssig hier weitläuftig und positiv zu bestimmen, was denn der Glaube wirklich ist, da sich der ganze letzte Theil dieses Werks mit dem Glauben beschäftiget. Demnach gnüge hier die negative Andeutung, daß

er das Nicht-Zweifeln ist; ein Act, oder Zustand des inneren Menschen, welcher, wenn wir uns auch nur momentan in ihn versetzen, uns in eine Tiefe unseres Wesens und Lebens blicken läßt, aus welcher sich ganz eigentlich die Unendlichkeit entwickelt, die uns aber so lange verschlossen bleibt als wir uns in Zweifeln aller Art herumtreiben. Wir werden zu seiner Zeit über diese mystische Andeutung hoffentlich klare Rechenschaft geben.

Mit verwandten Ansichten schlossen sich gewisser Maßen an Jacobi an: Bouterweck, Fries, Caj. v. Weiller, Fr. Köppen, C. A. Eschenmayer, Fr. Krause, J. Salat. Man hat aber diese Glaubens-Philosophen — wenn sie sich diesen Namen gefallen lassen — eben so wenig als ihren Vorgänger Jacobi, mit (wissenschaftlichen) Mystikern zu verwechseln, dergleichen z. B. der tiefsinnige Franz Baader ist, ingleichen Fr. v. Meyer. Ein ganz verschiedener, ja neuer Weg der philosophischen Forschung öffnete sich, als Fichte, nicht geneigt das Wissen entweder im Zweifel oder im Glauben untergehen zu lassen, sich vielmehr berufen gefühlt hatte, dasselbe in ein höheres Bewußtseyn, in die Wissenschaft an sich, zu verklären, und den Kantischen transcendentalen Idealismus in der Form der absoluten Ichs-Lehre zu vollenden. Nie hatte noch die Philosophie einen kühneren Aufschwung genommen, und der alte griechische Rationalismus, und der scholastische Nominalismus, wie das spätere Wagstück Berkeley's, war nur ein Kinderspiel gegen das gewaltige Streben des Erfinders der Wissenschaftslehre. Bei aller Einseitigkeit steht Fichte dennoch in alter und neuer Zeit einzig da, und man darf wohl sagen daß sein Adlerflug

einem Schelling und Hegel die Bahn zur Sonne der Philosophie gezeigt habe. Gleichwohl hat schon der schlichte Jacobi in seinem Sendschreiben an Fichte deutlich und unwidersprechlich gezeigt, daß die Wissenschaftslehre, indem sie zur klaren Einsicht gelangt daß nichts außer dem Ich sey, auch zugleich eingestehen muß, daß das Ich selbst eine Nichtigkeit sey, indem es durch das nichtige Nicht-Ich bedingt ist. Als eine spätere Ausgeburt der Fichtischen Ich-Lehre ist zu betrachten Arthur Schoppenhauer's: „Welt als Wille und Vorstellung," worinne er die Erscheinung und das Ding an sich so auszugleichen bemüht ist, daß er in jener die Vorstellung, in diesem den Willen findet (Fichte's Wissenschaftslehre und Sittenlehre amalgamirt). Auch Bardili suchte, in seiner Logik, Fichte's Widersprüche dadurch zu lösen, daß er zum reinen Denken den Stoff schlechthin postulirt. Und Reinhold suchte, nach Bardili's Vorschlag die ganze Philosophie auf eine allgemeine Denklehre und ihre Anwendung zurückzuführen, wurde aber von Fichte selbst und von Schelling kurzweg zurückgewiesen. Eben so unglücklich lief Bouterweck's Versuch einer Apodictik ab: Subject und Object als Eins in einer absoluten Virtualität anzuschauen; denn der lebendige Gott muß doch wohl mehr als bloße Virtualität, bloßes Streben, seyn. Anders zwar verfuhr Krug in seinem transcendentalen Synthetismus, in welchem er eine ursprüngliche transcendentale Synthesis zwischen dem Reale nund Idealen im Bewußtseyn zum Grunde legte, die unauflöslich, und demnach nicht erklärbar sey. Aber gerade diese Synthesis ist es, die, als Aufgabe der Philosophie, erklärt werden soll,

und die folglich nicht für die Auflösung des Problems gelten kann. Fries, um der Fichtischen Einseitigkeit auszuweichen, suchte den Vernunft-Ideen durch das Gefühl die nothwendig postulirte Objectivität zu verschaffen, und so der Idealität die Realität zu sichern. Allein das Gefühl ist und bleibt immer nur etwas Subjectives. Und so scheiterte auch dieser, wiewohl ihn Jacobi einen der scharfsinnigsten Denker nannte. Auch Calker theilte die allgemeine Anregung, und beschränkte die Philosophie auf die Wissenschaft der inneren Welt, nämlich auf die Psychologie, Logik und Metaphysik, welche letztere er die Urgesetz-Lehre des Wahren, Guten und Schönen nannte. Daß in dieser bescheidenen Beschränkung, durch welche freilich die Kluft zwischen dem Subjectiven und Objectiven nicht berührt wird, gleichwohl das Höchste nicht erkannt, folglich die eigentliche Aufgabe aller Philosophie nicht gelöst werden könne, ist an sich klar, weil das Höchste stets ein Gegenständliches bleiben muß, es müßte denn der Mensch sich selbst zum Höchsten stempeln wollen.

Jetzt kam Schelling, und suchte nicht sowohl den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven auszugleichen, als vielmehr aus der ursprünglichen Einheit (Identität) beider abzuleiten in der Identitätsphilosophie, deren beide Pole die Philosophie des Seyns (Naturphilosophie) und des Wissens (transcendentaler Idealismus) sind. Eine glänzende Erscheinung, vielleicht die glänzendste aller Zeiten im Gebiet der Philosophie. Wer hat nicht wenigstens im Allgemeinen einige Kunde von Schelling's Ansichten? Inzwischen kann man sich nicht bergen, daß im Alterthum wie im Mittel-

alter schon ähnliche Geister Aehnliches ausgesprochen, nur nicht mit dieser Rundung und Vollendung. Wir haben ja schon die All-Einslehre im griechischen Alterthum, und noch früher im Orient. Dann welche Verwandtschaft der Ansichten im Mittelalter bei Scotus Erigena, bei Gerson, bei dem von Schelling selbst aus dem Dunkel hervorgezogenen Jordanus Bruno, und endlich bei dem Mystiker aller Mystiker, Jacob Böhm! Und was wäre übrigens Schelling ohne Fichte, und ohne Kant selbst, geworden? Gleichwohl: er steht da, und ist geworden, wenn auch durch äußere Anregung und Ernährung, dennoch durch eigene innere Kraft und Lebendigkeit, durch eine Energie und Verbindung des schauenden Denkens, oder denkenden Schauens, wie sie auf diese Art und in diesem Maße keinem Denker in dieser Denker-reichen Zeit zu Theil worden. Hat gleichwohl dieser geniale Mann es weiter gebracht als bis zum Pantheismus? also bis zu dem Punkte, von welchem bereits die Orientalischen Philosopheme ausgingen, und demnach mit dem Begriff einer Schöpfung auch den eines heiligen Schöpfers und Herrn der Welt vernichteten, oder mit andern Worten: die Falschheit an die Stelle der Wahrheit setzten, wenn anders die göttliche Offenbarung in der heiligen Geschichte Wahrheit ist. Aber angenommen der Orientalische, wie der Schelling'sche Pantheismus — und was ist die All-Eins- oder Identitäts-Lehre anders? — sey Wahrheit: was für Erkenntniß schöpfen wir aus den genialen Leistungen Schelling's, wie aus den eben so genialen Ahndungen des alten Orients? Wir lernen weder das All noch das Eins kennen, sondern müssen uns mit leeren Postulaten und hohlen Formeln begnügen, deren letzte und

höchste das A=A ist. Vom Sternenhimmel bis zum geringsten Kräutlein der Erde bleibt uns das Wirken und Schaffen des Allsehenden, trotz aller intellectuellen Anschauung Schelling's, verborgen. Und der Allsehende selbst, zeigt er uns sein Antlitz in der Identitäts-Philosophie? Er, vor dem die Heerschaaren der Engel — wenn die Offenbarung nicht lügt — das Heilig, Heilig, Heilig ausrufen, steht er, auf den Zauberruf des Denkers, vor uns in seiner Majestät und Herrlichkeit, aber auch zugleich in seiner Milde und in seinem Erbarmen über das arme, schwache Menschengeschlecht? Der Philosoph denkt nicht an Armuth und Schwäche der Menschen, er freut sich, wie der junge Löwe, seiner Kraft; und mit allem Recht, da ein Gott und ein Welt-All zugleich, oder vielmehr ein Gott und ein Welt-All als dasselbe, Eins in Zweien, aus seinem Denker-Haupte hervorspringt; ein Act, dem Geburts-Act des Zeus wohl zu vergleichen, aus dessen Haupte die Minerva, gegen jeden Gegner gerüstet, sprang. Und wie sehr die Wissenschaft des Absoluten ihren Gegnern mit Lanze und Schwert zu Leibe gegangen, ist bekannt genug. Keiner dieser Gegner, wir können es ruhig behaupten, hat Schelling's Höhe erreicht: denn es ist leichter, Geschaffenes tadeln, als selbst schaffen. Sagte nicht jener näselnde Jurist, dessen Goethe in seinem Leben gedenkt: „auch in Gott entdeck' ich Fehler!"? warum hätte ein Schelling unangegriffen bleiben sollen? Wer giebt nicht Blößen? Dagegen hat Schelling Schüler, Nacheiferer, Nachahmer, Ausbildner seines Systems gefunden, wie keiner seiner Zeitgenossen und Vorgänger der neuesten Philosophie; und selbst diejenigen, die sich ihm mit scheinbar abweichenden und widersprechenden

Ansichten entgegenstellten, athmeten dennoch, gleichsam wider Willen, seinen Geist. Entschieden gegen Schelling waren (Aenesidemus=) Schulze, Köppen, Weiller; und auf eine Zeit lang wurde das ironische „Alles ist Nichts, und Nichts ist Alles" zur Tages=Parole. So wendete sich auch Eschenmayer, Berg, J. J. Wagner, J. K. Schmid gegen Schelling; aber wenigstens Wagner und seine Anhänger können es nicht leugnen, daß sie Vieles, vielleicht ihr Bestes, ihrem großen Gegner zu verdanken haben. Entschieden aber wirkten als Fortbildner der Schelling'schen Philosophie, und zwar nach verschiedenen Richtungen hin und in verschiedenen Gebieten: Heinrich Steffens, der schon genannte J. J. Wagner, namentlich in seinem Werk: „Ueber die Natur der Dinge." (In seiner mathematischen Philosophie nähert er sich dem psychologischen Rechnen=Künstler Herbart — oder dieser sich ihm — auf eine auffallende Weise). Sodann Troxler, ein sehr naher Geistesverwandter von Steffens, der übrigens in seiner, vor kurzem erschienenen Erkenntnißlehre oder Metaphysik sich, bei aller Anerkennung, weit über Schelling, ja, horribile dictu!, über Hegel selbst stellt. Eben so wie J. J. Wagner, der gewiß einer der trefflichsten Köpfe unserer Zeit bleibt, hat auch ohne Widerrede C. A. Eschenmayer seinem Vorgänger und Lehrer Schelling, zugestanden oder nicht, viel zu verdanken, wenn gleich dem Scheine nach seine Ansichten, sowohl in natur= als ideal=philosophischer Hinsicht weit von den Schelling'schen abweichen. Unter allen, auch den hier nicht genannten, Gegnern sowohl als Nachbildnern der Schelling'schen Philosophie ragt jetzt Hegel bei weitem

hervor, der nun, wie manche meinen, die Philosophie auf ihren Culminations-Punkt gebracht hat. In gewisser Hinsicht dürfte dieß auch wirklich angenommen werden, in wiefern nämlich durch Hegel abermals (denn es ist ja nichts Neues, weder unter der Sonne, noch in der Philosophie) die Dialectik so subtil geworden ist, so subtil, als irgend je bei den Nominalisten oder Formalisten der Scholastiker, daß man kaum begreift, wie die dünnen Begriffsfädchen noch zusammenhalten ohne zu zerreißen. Wir unserer Seits haben unsere Ansicht über dieses dialectische Kunststück der neuesten Zeit schon in unterschiedlichen Andeutungen ausgesprochen, indem die Taschenspielerei, durch welche versteckterweise die Fülle des Seyns in den leeren Begriffs-Beutel hineingeworfen und sodann als eingeborner Reichthum vorgezeigt wird, jedem unbefangenen Sinne einleuchten muß. Ohne übrigens Hegel'n einen trocknen Scharfsinn in eminentem Grade abzusprechen, können wir nicht umhin von seinen geistigen Schöpfungen das Eigenthum Fichte's und Schelling's, seiner früheren Lehrer, von denen er des Einen vertrauter Genosse auf lange Zeit war, zu reclamiren. Wie viel dann nach Abzug Fichtischer Form und Schelling'schen Gehalts noch Hegel's unbestreitbares Besitzthum bleiben möchte, wollen wir nicht entscheiden. Uebrigens ist, vom Anaxagoras an bis zu den Neu-Platonikern — von der jetzigen Zeit gar nicht zu reden, — die Formel Hegel's, aus welcher sich seine Philosophie entwickelt, nämlich: daß die Idee (Vernunft), um für sich selbst zu seyn, sich selbst sich gegenüber stellt und ein Anderes (Natur), in diesem andern aber sich selbst gleich ist; diese Formel ist, so zu sagen, dergestalt abgenutzt, daß sie bei denen, die sie

nicht zum ersten Male hören, keinen Effect mehr machen kann. Hegel's Logik also, als die Wissenschaft der Idee an und für sich, sodann seine Naturphilosophie, als die Wissenschaft der Idee in ihrem Andersseyn, und endlich die Philosophie des Geistes, als der Idee, die aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrt, alles dieß kann nur bei dem ganz Unwissenden, der zum ersten Male etwas von Philosophie hört, Staunen erregen, welches allerdings durch die scholastische Kunstfertigkeit Hegel's vergrößert wird. Wir erlauben uns in dieser Hinsicht von Hegel's Productionen zu wiederholen was Herder in Beziehung auf die Kant'sche Vernunftkritik aussagte, ja, Schreiber dieses ist der festen Ueberzeugung, daß von ersteren noch in weit höherem Maße gilt, was Herder zu seiner Zeit nur auf die letztere beziehen konnte: „transcendentaler Dunst, und nebliches Wortgespinnst, das durch dialectische Hexenkünste darauf ausgeht die Sprache, das Werkzeug der Vernunft, zu verwirren." Ja, von ganzem Herzen unterschreibt der Verfasser diese Worte in Bezug auf die Hegel'sche sogenannte Philosophie, die nur durch ungeheure Verblendung Ununterrichteter sich Anbeter gewinnen kann, welche es verdienen, einem solchen Götzen zu fröhnen. Wie kann nur ein Mensch mit gesunden Sinnen und eben so gesunder Vernunft sich beikommen lassen die vor uns ausgebreitete Wunderwelt und den über uns waltenden Wundergott mit einem, wenn auch noch so fein gewebten Begriffgespinnst zu umfassen und zu durchdringen! Die vollkommene Nullität des Resultats ist der vollkommene Beweis von der Nichtigkeit eines solchen Unternehmens. Und eines andern Beweises bedarf es nicht.

Eines großen Dialectikers müssen wir noch gedenken, der es aber auf ganz andere Art ist als Hegel. Wer vermuthet nicht sogleich daß hier Schleiermacher gemeint ist? Er übte seit mehr als dreißig Jahren als Philosoph sein Talent und seine Kunst an Religion und Ethik, wahrscheinlich, weil beide dem Berufe, den er gewählt, am nächsten lagen. Vermöge seiner Dialectik, nach welcher er die Religion von der Metaphysik, Ethik, und Aesthetik scheidet, verweiset er die Religion (S. Reden über die Religion ꝛc.) in das besondere Gebiet der Anschauung und des Gefühls, doch so daß dieses Gebiet das allgemeine Seyn alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, oder alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige, umfaßt, und demnach dennoch etwas Universelles ist. Und so ist ihm denn das höchste Ziel der Religion: „mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen; ewig zu seyn in jedem Augenblicke; und sich selbst zu verlieren in Gott, um Gott in sich zu finden.“ Indem wir nun, was das Ziel der Religion betrifft, vollkommen mit dem ausgezeichneten Manne übereinstimmen, können wir doch keineswegs seine Ansicht von dem Wesen derselben theilen, schon darum nicht, weil er behauptet, daß dieses Wesen nie in seiner Totalität, sondern stets nur in irgend einer Form erscheine. Z. B. als Staatsreligion im Judenthum, als Sittlichkeits-Religion im Christenthum, als Kunstreligion im Heidenthum, als Kriegsreligion im Muhamedismus, als Naturreligion im Sabäismus u. s. f. Wir finden hier blos überall viel Dialectik aber wenig Wahrheit. Wie? Christus, das Vorbild und Muster aller Religion, sollte nicht das volle

Wesen, die Totalität der Religion kund gegeben haben? sie sollte in ihm nur in einer bestimmten Form erschienen seyn? „Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten als dich selbst.“ Siehe da, das volle und wahre Wesen der Religion, und zwar ohne alle Form, d. h. ohne alle zeitliche und örtliche Beschränkung! Siehe da die Religion für alle Zeiten und alle Völker! Siehe da aber auch den Maßstab für Alles was sich Religion nennt. Nichts von Allem was Schleiermacher (bedeutungsvoller Name!) Form der Religion nennt, ist hierinne mit begriffen: weder Staats-Religion, noch Sittlichkeits-Religion (die Sittlichkeit, besser: die Tugend, und noch besser: die Frömmigkeit ist keine Form, sie ist Wesen;) noch Kunst-Religion, noch Kriegs-Religion, noch Natur-Religion. Hiezu kommt daß die Form, wenn die Religion ja doch in einer Form erscheinen soll, dem Wesen nicht widersprechen darf, sondern es nur aussprechen soll. Ist nun das Wesen der Religion, selbst nach Schleiermacher: die Anschauung und das Gefühl daß alles Zeitliche im Ewigen und durch das Ewige ist, oder kürzer: die Anerkennung des Menschen daß Gott der Herr ist, und folglich die Demüthigung des Menschen unter Gott, oder der Gottes-Gehorsam, oder mit Einem Worte, die Frömmigkeit: so ist dieses Wesen der Religion in keiner von jenen Formen ausgesprochen, selbst in der Sittlichkeits-Form nicht: denn im Begriffe der Sittlichkeit liegt der der Frömmigkeit keineswegs. Offenbar historisch-falsch ist übrigens daß das Judenthum Staats-Religion war: denn die Juden hatten keinen Staat in unserm bürgerlichen Sinne: sie waren das Volk Gottes; ihr ganzer Staat, wenn man sich

denn doch dieses Ausdrucks bedienen will, war Gottesdienst, war Religion, und ging in ihr auf, so daß nichts für den Staat selbst übrig blieb, woran, wie an einer Substanz, die Religion als Accidenz hätte haften können. Eben so mit dem Christenthum. Das Christenthum ist verklärtes, universelles Judenthum. Die ganze Menschheit soll Volk, soll Eigenthum Gottes seyn, soll Gott dienen durch Frömmigkeit, welche, wie gesagt, sich von der Sittlichkeit unterscheidet, wie die Abhängigkeit von der Unabhängigkeit. Scheint doch Schleiermacher selbst in neuerer Zeit seine Ansicht hierüber geändert zu haben, indem er das Abhängigkeits-Gefühl zum Princip der Religion in seiner Dogmatik gemacht hat. (Beiläufig gesagt, ist dieses Gefühl allerdings das Princip der natürlichen Religion, aber nicht der göttlichen: denn dieses ist die Liebe. Jenes Princip kann demnach auch nicht für eine christliche Glaubenslehre gelten.) Ferner ist offenbar historisch-falsch daß das Heidenthum Kunstreligion ist. Waren denn alle Heiden im Besitz der Kunst? und war denn sogar bei den kunstliebenden Griechen die Kunst selbst der Gegenstand ihrer Religion? nicht blos ein Mittel? Noch übler ist es mit der Kriegsreligion der Mohamedaner beschaffen. War denn der Krieg der Gegenstand ihrer Religion? nicht ebenfalls nur Mittel ihre Religion auszubreiten? Wenn endlich Schleiermacher den Sabäismus (Stern-Dienst) Natur-Religion nennt, so möchten sich die Stern-Anbeter, eben so wenig, als die Anbeter der Fetische, die doch auch Naturreligion hatten, zu dem zuerst aufgestellten Schleiermacherschen Begriffe von Religion aufgeschwungen haben; obwohl Schreiber dieses

weit entfernt ist, jenen Kindern der Natur alles religiöse Gefühl abzusprechen. Die Religion ist aber kein bloßes Gefühl: sie ist ein Band, das heiligste Band des Menschen. Und hier fehlt offenbar der Abschluß in Schleiermacher's Begriffe von Religion überhaupt; eine Lücke, die eben sowohl mit Mysticismus als Pantheismus ausgefüllt werden kann: denn zu beiden Extremen bleibt die Straße offen. — Es ist wohl kaum zu verkennen daß Plato's Geist auf den Geist Schleiermachers großen Einfluß gehabt, um nicht zu sagen große Gewalt geübt hat. Fast möchten wir ihn, so weit wir ihn als Philosophen kennen, einen umgekehrten christlichen Neu-Platoniker nennen. Denn so wie diese den Plato religiös in ihrem Sinne machten, so scheint der reichbegabte Schleiermacher die Religion im seinigen zu platonisiren. Auf jeden Fall ist ein Drang zur Universalität diesem Streben nicht abzusprechen; auch kann es seyn, daß Schreiber dieses über den seltenen Mann noch nicht recht im Klaren ist, und hierinne wohl mit manchem Andern gleiches Schicksals theilt.

Was sollen wir nun noch von den Fortschritten und der Ausbildung der Philosophie in der neuesten Zeit sagen? Seit Kant hat das, was man so nannte, seinen Einfluß auf vielleicht alle Wissenschaften geäußert. Wie die Theologie, so ist die Jurisprudenz und Staats-Wissenschaft, die Medicin und Naturwissenschaft überhaupt, die Geschichte, die Alterthumskunde, kurz Alles was nur immer auf Ideen im Kreise des menschlichen Erkennens und Handelns Anspruch macht, gleichsam mit dem Stempel der Philosophie bezeichnet worden. Und so scheint sich in der That die Philosophie als die Wissenschaft des Absoluten nicht blos, son-

dern auch als die absolute, die souveraine Wissenschaft über alle, zu bewähren. Wie nun aber, wenn hier, wie in manchen Dingen, mit denen man so ziemlich aufs Reine zu seyn glaubt, eine, für den Unbefangenen, handgreifliche Täuschung obwaltete? Bilden sich doch auch sonst recht verständige Leute ein, daß des schlauen Hahnemann's Billiontheilchen Wunder im menschlichen Leibe und wohl gar auch in der Seele bewirken, während der fromme Glaube, der sich in das Gebiet der sogenannten Homöopathie zurückgezogen, und die gespannte Einbildungskraft, die eben so sehr durch das wunderbar-Kleine, als durch das wunderbar-Große erregt wird, vor allem aber die heilsame Kur der Entbehrung aller widernatürlichen Reize, das unterdrückte Leben aus seiner Tiefe hervorzaubern und seine Kraft zum Heil des Kranken in Thätigkeit setzen. Daß Niemand philosophiren kann ohne zu denken, versteht sich von selbst; und daß die aufgeregte Denkkraft, über welche Gegenstände sie sich auch verbreite, dasselbe ist, was das Licht in der Dunkelheit, wem darf man dieß erst beweisen? Ein Handwerker, ein Kaufmann, ein Künstler, ja ein Landmann selbst, der über sein Geschäft denkt, er sollte es nicht weiter bringen als jener der es nicht thut? Nicht mindere Wirkung wird man wohl vom Denken auch in den eigentlichen Wissenschaften mit Recht erwarten. Aber wiewohl alles Philosophiren ein Denken ist, so ist doch nicht alles Denken ein Philosophiren: sonst müßte jeder tüchtige Landmann, Handwerker, Kaufmann u. s. w. ein Philosoph seyn. Jedoch solche Leute kennen oft kaum das Wort Philosophie, geschweige dessen modernste Bedeutung und Form, eben so wenig als die alten. Auch will man die

Bemerkung gemacht haben, daß gerade bestimmte Formen von Philosophie, die eben an der Tagesordnung waren, auf die Wissenschaften angewendet, nur Unheil anrichteten. Doch wir wollen uns nicht vorgreifen, und eben darum stracks an das Geschäft gehen, zu welchem wir uns bis jetzt vorbereitet haben, nachdem wir nur noch einen Blick auf den Zustand der Philosophie geworfen haben, wie er jetzt eben in den letzten Tagen sich gestaltet hat. Eigentlich kann zwar von einer Gestaltung der Philosophie, auch in unserer neuesten Zeit, nicht die Rede seyn, trotz der hohen Organisations- und Vollendungs-Hymnen, die die neuesten Geschichtsschreiber der Philosophie, namentlich Tennemann und Rixner, jeder von seinem Standpunkte aus, anstimmen. Denn ein gewisser Ton, oder eine gewisse Form der Philosophie, die ja zu jeder Zeit vorgewaltet haben, wo eben ein mächtiger Sprecher seine Stimme erhob, kann ja noch nicht für innere Einheit oder für einen Fortschritt zu derselben gelten: weiß man doch wie wenig einig die Philosophen von jeher unter einander gewesen sind. Und daß die meisten philosophischen Denker ihre Gedanken mehr oder weniger organisch geordnet darstellen, liegt in der Natur der Denkkraft selbst, sobald sie nur einiger Maßen ausgebildet ist. Zu leugnen ist wohl nicht, daß, schon von Aristoteles an, manche Geister, denen das Universalisiren gleichsam angeboren ist, alle philosophischen Köpfe wo möglich unter Einen Hut zu bringen suchten, nämlich unter den ihrigen; oder mit andern Worten, daß es von früher Zeit an ein Streben nach einer philosophischen Universal-Monarchie gegeben hat so gut wie nach einer politischen: allein beide haben auch von jeher ein gleiches Schicksal gehabt,

und zwar kein anderes als das Zerfallen. Auch liegt dieß in der Natur der Dinge. Wir dürfen uns daher nicht wundern, daß auch jetzt die, wie man meint, ihrer Vollendung nahe, oder noch mehr, in der Idee vollendete Philosophie, als Wissenschaft des Absoluten, alles Relative und Particulâre aller früheren Philosopheme in sich faßt und gleichsam als allgemeines Menstruum in sich aufgelöst enthält, ja, noch mehr, eben weil sie allgemeine Idee, oder die Idee der Ideen ist, die Principien und Keime jeder andern Wissenschaft und Kunst, und der Religion und der Offenbarung selber. Zu dieser Höhe hat sie Hegel gebracht. Von nun an muß also jeder Philosoph entweder in das Hegel'sche Reich eingehen, oder sich gefallen lassen daß er aus der Liste der Philosophen ausgestrichen werde. Inzwischen fängt man doch schon an hier und da revolutionäre Gesinnungen zu hegen, auch hat sogar ein sehr junger Anhänger von Hegel, der nicht gemeinen Scharfsinn verrathende, C. H. Weiße, es gewagt, in seiner Schrift (Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegel's. Leipzig, 1829.) sich über seinen Meister hinaufzuschwingen, und der Philosophie ihre Bahn noch über die Sterne hinaus anzuweisen. Wozu wir ihm, da er sich doch gewiß in den Luftball seiner Philosophie mit einsetzen wird, glückliche Reise wünschen. Auch hat der erfinderische Troxler in seiner neuesten Schrift, (Naturlehre des menschlichen Erkennens, oder Metaphysik. Aarau, 1828.) sich zu dem gewaltigen Unternehmen erkühnt, selbst Hegel'n einen blos relativen Standpunkt in dem Gebiete der Philosophie anzuweisen. Er nennt Hegel'n den umgekehrten

Fichte, und logischen Schelling, wie Kant den umgekehrten Locke. „Nach Kant, (sagt Troxler,) gab es nur zwei Schulen: die kritische (scheidende) und die identische (einende). Beide hielten sich, und mußten sich halten auf dem Gebiet des Intellectualism, und darum waren beide nur auf Annahme oder Voraussetzung gegründet. Dieser Intellectualism aber, der seit Aristoteles für Philosophie gegolten hat, ist blos eine Folge des Abfalls der Philosophie von ihrem inneren, tiefen Grunde im Menschen. Dieser Grund wurzelt im Gemüth. Das Gemüth (der Gottes-Sinn) enthält die grundwesentliche, urlebendige Erkenntniß: das Göttliche, oder des ideal-reale, und real-ideale. Außerhalb dieses Inneren tritt der Zwiespalt der Erkenntniß, als das Princip des Intellectualism, ein, welcher Zwiespalt denn auch seit Aristoteles, der von Plato's innerem Schauen (Ur-Erkenntniß) abtrünnig wurde, in allen Fortbildungen der Philosophie geblieben ist. Die ganze Philosophie also, von Aristoteles bis Hegel, ist nur ein Abfall von der wahren Philosophie." Sehr schlimm! — Ebenfalls untergeordnet erscheint Hegel in des scharfsinnigen W. Menzel Schrift über deutsche Literatur, da wo er vom gegenwärtigen Zustande der deutschen Philosophie spricht. Nach ihm zerfällt die Schule Schelling's (den er den Spinoza in höherer Potenz nennt) in zwei Halb-Systeme, in das von Oken, der das Wesen dem Begriffe und die Natur dem Geiste gleich stellt, und in das von Hegel, der die Sache umkehrt. Beide, Oken und Hegel wiederholen nur (nach Menzel), jener den Spinoza, dieser den Descartes. Wie aber Leibnitz über Descartes und

Spinoza stand, so steht jetzt Schelling über Hegel und Oken, so daß nur Leibnitz und Schelling zu vergleichen sind. Wie Leibnitz die prästabilirte Harmonie vom Freien und Nothwendigen aussprach, so Schelling die Identität vom Idealen und Realen. „Inzwischen — fügt Troxler belehrend hinzu — liegt den Systemen beider großen Denker zum Grunde der fehlerhafte Versuch das Voraussetzungslose, Unmittelbare, im Gegebenen und Mittelbaren aufzufinden und darzustellen.“ Was Schelling wohl hiezu sagen möchte? Er hat lange geschwiegen, aber, wie man sagt, bereitet er sich zu einem großen Schlage vor. Einige wollen behaupten er sey zum Christenthum übergegangen.

Seit dem sogenannten Befreiungskriege ist, nicht sowohl das politische, als vielmehr das praktische Interesse mehr angeregt worden, und der Hang zur Speculation hat sich in Deutschland bedeutend vermindert, ja es ist bei sehr Vielen, die sich den Wissenschaften widmen, eine fühlbare Kälte hinsichtlich der philosophischen Studien überhaupt eingetreten. Der lebhafteste philosophische Verkehr hat sich nach dem theologischen Gebiet hingezogen, und zwar auf den Licht-Pol des Rationalismus hingeworfen, dahingegen der, ziemlich überhand nehmende, inzwischen doch weit weniger als der Rationalismus kultivirte sogenannte Mysticismus den Wärme-Pol einnimmt. Ueberall ist es nicht gut wenn sich Elemente trennen und befeinden, die nur in ihrer Vereinigung Gedeihliches wirken können. Solcher Zwiespalt aber kann nicht von außen, sondern nur von innen heraus ausgeglichen werden. Wie? wird die Zeit lehren.

Welche Gestalt endlich die Philosophie in der nächsten Folgezeit einnehmen werde, ist keine Frage deren Beantwortung der Geschichte zukommt, als welches nur vom Vergangenen bis zur Gegenwart zu sprechen hat. So viel scheint indeß ohne Präjudiz angenommen werden zu können, daß, bei der jetzigen Gesunkenheit der Neigung zur Abstraction, die Hegel'sche Philosophie, obwohl dermalen am meisten von ihr gesprochen wird, ihrer Natur nach wenig Eingang und Ausbreitung gewinnen werde. Der Kantische Kriticismus ist veraltet, Fichte's Idealismus verlassen, Schelling's Ideen haben den Reiz der Neuheit verloren, und es ist wohl kaum zu erwarten, daß sich ein Universal-Genie über alle diese Männer erheben werde. Eher läßt sich denken daß, nachdem alle Hauptformen des Philosophirens erschöpft sind, auch in Deutschland, wie in England und Frankreich, das praktische Denken die Stelle abstracter Speculation einnehmen werde, wobei dann nur zu wünschen seyn wird, daß das Höchste, wenn es nicht mehr ein Gegenstand des Raisonnements ist, desto mehr der Gegenstand der Anbetung im Geist und in der Wahrheit seyn möge.

II.

Kritischer Blick auf die Geschichte der Philosophie und ihren Inhalt.

Die Geschichte ist nicht sowohl selbst unpartheiische Richterin, als daß sie den Stoff zu unpartheiischem Urtheil giebt. Thatsachen sind die besten Gründe: wer kann sie widerlegen? Woher sie entspringen, läßt sich zwar aus ihnen selbst nicht ausmitteln, aber wohl welchen Gehalt sie haben und was sie hervorbringen. Und so dürfen wir wohl an die Geschichte der Philosophie zunächst die Frage richten, ob sie ein organisches Ganzes sey, gleich den organischen Produkten der Natur, oder auch gleich den Werken der menschlichen Kunst? oder mit andern Worten: ob die Philosophie, als geschichtliche Erscheinung ein Werk der Nothwendigkeit oder der Freiheit des menschlichen Geistes zu einem bestimmten Ziele sey? und sodann: ob der Inhalt der Philosophie aller Zeiten eine gewinnreiche Ausbeute für das Menschenleben und seine Bestimmung gebe? Die Beantwortung dieser doppelten Frage ist der Gegenstand unserer jetzigen Untersuchung.

Wenn die Natur — wie man das Zeugende und Gestaltende in den Dingen nennt — ihre Werke dem Beobachterblick des Menschen vorlegt, so muß der Verstand, sey es in der Stufenreihe der Pflanzen oder der Thiere, das Mannichfaltige oder Viele und Verschiedene, was er in einem solchen Erzeugniß mittels der Sinne wahrnimmt, in den Begriff eines Einen und Ganzen zusammenfassen, worinne er eine wechselseitige Beziehung der Theile auf einander zu denken genöthiget ist, so daß einer dem andern und alle dem Ganzen oder der Einheit dienen, welche, von einfachem Anfangspunkte (Keim) beginnend, nach Entwickelung mannichfaltiger Gegensätze zur lebendigen (reellen) Gestalt, im einfachen Ausgangspunkte (Samen) endiget. Der Keim als Samen, oder der Samen als Keim (identisches Wesen) ist das erste und letzte Erzeugniß der Natur, welches im Keim, der ein Samen, und im Samen, der ein Keim ist, Eines und dasselbe, die Einheit des Lebens, einschließt. Die Natur ist die Lebens-Erzeugerin. Was in der Natur der Keim, ist in der Kunst die Idee: der Ursprung und die Vollendung des geistigen (ideellen) Gebildes. Im Schooße der Künstler-Phantasie entspringt die Idee als Keim, und entfaltet sich durch Entwickelung vielfacher Gegensätze zum Ganzen, welches Einheit, und zur Einheit, welche ein Ganzes ist, dessen Inhalt und Wesen der Geist, wie der Inhalt und das Wesen des Natur-Erzeugnisses das Leben. Leben und Geist, von ihrer letzten Ferne aus betrachtet, stimmen darinne überein, daß jedes sein Selbst-Zweck ist. Zeigt uns nun die Geschichte der Philosophie eine Einheit, welche mit der Einheit der Natur- oder Kunst-Erzeugnisse, auch nur in entfernter Aehnlichkeit, übereinstimmte? Die Phi-

losophie, als geschichtliche Erscheinung, im Orient beginnend, und sich in der Form des Mythus und Symbols gestaltend, setzt die Entwickelung dieser Form keineswegs im Abendlande fort, sondern verläßt sie, nicht mehr in Griechenland dieselbe, obgleich, wie im Orient, dasselbe suchend, nämlich das Höchste. Was die Natur, was die Kunst sucht, das hat sie schon: ihr Suchen ist nur ein Streben nach Verwirklichung des im Keime und in der Idee Gegebenen. Ist dieses der gleiche Fall mit der Philosophie in ihrer geschichtlichen Erscheinung? Wohnt das Höchste im Bilde, aus dem sich die orientalische, wohnt es im Begriffe, aus dem sich die griechische Philosophie entwickelte? Kein Bild und kein Begriff faßt das Höchste; und so spricht sich in dem doppelten Auslaufe der Philosophie, dort im Orient, hier im Occident, auf verschiedenen Wegen, nur das Streben nach etwas aus was man sucht und nicht hat, nur ein Bedürfniß, nur ein Mangel, aber nicht die Fülle des Seyns und des Lebens, nicht die Einheit und Sichselbstgleichheit des Geistes und der Idee. Man kann einwerfen: „Womit sonst hat es denn die gesammte, oder ganze, Eine, Philosophie zu thun als mit der Entwickelung der Idee, und folglich mit der Darstellung des Geistes?“ Hierauf erwiedern wir mit der Gegenfrage: was sagt denn die Geschichte der Philosophie? Die Indisch-Persische Lehre spricht wohl von einer schöpferischen, und eben sowohl erhaltenden als zerstörenden, Ur-Einheit oder Dreiheit: allein wenn das Wesen des höchsten oder Ur-Geistes wirklich die Einheit und Sichselbstgleichheit ist, indem ohne solche die Gerechtigkeit und Heiligkeit desselben gar nicht denkbar, so ist Anfang und Ende dieser Lehre ein Widerspruch, oder

ein Verstoß gegen die Wahrheit, indem die erhaltende und zerstörende Kraft nicht bei einander wohnen können, wie die Indische, und auch nicht neben einander, wenn gleich außer einander, bestehen können, wie die Persische Lehre behauptet. Aus diesem Grunde ist eine wahrhaft organische Gestaltung der Ideen in der orientalischen Denk-Weise gleich von Hause aus nicht möglich. Aber auch wenn wir derselben eine höhere Stellung geben und sie auf ihrem höchsten Ausgangs- und letzten Strebe-Punkte als All-Eins-Lehre betrachten, so bleibt dennoch das Vermittelnde, oder das was das Eins und das All zusammenkettet, ein Widerspruch, es mag sich nun als Emanations-Idee aussprechen, wie die Orientalische Ur-Ansicht, oder als Evolutions-Idee, wie die Samothracische, die mit Schelling's Naturphilosophie das gleiche Princip hat. Denn wenn auch, nach der ersteren Ansicht, das in das All ausgegossene oder zerflossene Eins zuletzt wieder in sich selbst zurückkehrt, so ist doch der Act des Zerfließens oder Abfalls selbst ein desorganisirender Act; und wenn auch, nach der letzteren Ansicht, die ursprüngliche Selbstoffenbarung der Gottheit in ihrem Entwickelungs-Gange durch Potenzirung oder Steigerung bis zum höchsten Selbstbewußtseyn vollendet wird, so ist doch dieses wiederum, mit sich selbst, als einem ursprünglich bewußtlosen, im Widerspruche. Doch wir halten uns bei diesen Vorbetrachtungen nicht länger auf, indem unsere Frage, genau genommen, nur die eigentlich sogenannte Philosophie betrifft, wie sie bei den Griechen entsprang, und von ihnen aus sich durch die Reihe der Jahrhunderte bis auf unsere Zeiten fortzog. Und hier tritt uns denn sogleich der ursprüngliche Gegensatz der ionischen und italischen

Philosophie, als Keim des künftigen Realismus und Idealismus, entgegen. Wir sehen in beiden nicht etwa das Heraustreten aus einer versteckten Einheit, sondern eine ursprüngliche Befehdung entgegengesetzter Principien, die sich, wie die des Ormuzd und Ahriman, nie in Freundschaft und Einigung, sondern nur in dem Untergange des einen oder des andern Princips in dem andern, endigen kann. Denn wenn irgend Jemand diese Feindschaft zu tilgen vermochte, so wäre es in der neuesten Zeit Schelling gewesen, der die Identität des Objectiven und Subjectiven mit genialer Gewalt aus den Gegensätzen selbst zu erhärten bemüht war. Allein, wenn sonst nichts, so verdanken wir Hegel'n wenigstens dieses, daß er Schelling's in dunkler Tiefe der Speculation ruhenden Irrthum an das Licht und zu Begriff gebracht und gleichsam sich seiner selbst bewußt zu werden gelehrt hat. Denn Schelling's Subject-Objectivität schmilzt, wie wir an Hegel's Identität des Seyns und Wissens ohne Mühe erkennen können, in klare, reine Subjectivität zusammen, indem beides im Geiste aufgeht, und folglich an eine Natur, oder wie wir lieber sagen, an eine Schöpfung, unter diesen Umständen nicht mehr zu denken ist. Kurz, mit dem ursprünglichen Gegensatze objectiver und subjectiver, oder Natur- und Geistes-Philosophie, oder Realismus und Idealismus, hat der philosophirende Verstand gleich anfänglich zwei Wege von entgegengesetzter Richtung eingeschlagen, die nie zu einem gemeinsamen Vereinigungs-Punkte hin-, sondern immer weiter von demselben abführen, man müßte denn annehmen, daß Vernichtung der Philosophie überhaupt dieser Vereinigungs-Punkt wäre, gleich wie zwei Todfeinde zuletzt

ein gemeinsames Grab erhalten. So erhielt die alte griechische Philosophie ihr gemeinsames Grab von den Sophisten, nachdem die Anschauungs- und die Begriffs-Philosophie, oder der Jonische Realismus und der Italische Idealismus auf die höchste Spitze getrieben waren, indem der erste dem Verstande, der andere den Sinnen alle Wahrheit absprach. So erhielt die neue, durch Plato und Aristoteles abermals in dem alten Gegensatze wiedergeborne Philosophie ihr gemeinsames Grab in dem Skepticismus, der eben so eine Vernichtung der Philosophie ist, wie der Sophisticismus. Und so hörte Griechenland auf zu philosophiren. Als die Neuplatoniker Plato's Geist mit dem orientalischen zu vereinigen oder zusammenzuschmelzen suchten, wurde ihr Werk von den Kirchenvätern aufgelöst, d. h. vernichtet. Und als die Dialectiker des Mittelalters, d. h. die Scholastiker, ein gleiches mit der Aristotelischen Philosophie, theils in Bezug auf christliche Theologie, theils in Bezug auf die von dieser getrennten neuen Welt-Weisheit unternahmen, zerfielen sie selbst in Realisten und Nominalisten und rieben sich unter einander bis zum Skepticismus auf; wovon uns unter Andern Montaigne und Charron den Beweis liefern. Endlich tauchte der alte Gegensatz in der neuen Zeit mit neuer Kraft und neuen Anstrengungen auf. Baco und Locke führten den Weg zu einem materiellen, Spinoza zu einem ideellen (subjectiven) Realismus. Dagegen wurzelte in Descartes ein Idealismus ein, der in Berkeley zur Blüthe kam, aber erst in Fichte völlig reifte, wie der Spinozismus in Schelling. Leibnitz versuchte umsonst die feindlichen Partheien in seiner Monadenlehre zu vereinigen. Hume's

Skepticismus schlug Alles nieder. Wie nun von Kant an eine neue, eine unerhörte Regsamkeit in die Philosophie gekommen, ist uns noch in frischer Erinnerung; aber eben so sehr, wie heftig sich die großen Schüler des großen Meisters gegenseitig befehdet, wie sich neben ihnen der modificirte Kriticismus und eine negative Glaubens-Philosophie einen festen Stand zu erwerben gesucht, ja wie sogar der alte Materialismus in neuen Verfechtern immer wieder auflebt, und unter Aerzten und Naturforschern überhaupt keine geringe Menge Anhänger zählt, während die Theologen einen Mann an der Spitze haben der dem Platonismus huldiget, ja vielleicht einem subtilen Pantheismus nicht abhold ist. Das Resultat aller dieser Betrachtungen ist: viel Köpfe, viel Sinne; wie überall, so auch in der Philosophie, und wie in der ältesten, so in der neuesten Zeit. Und hier soll ein fester und steter Entwickelungs-Gang zu erblicken seyn, wie in den Werken der Natur oder der Kunst? Dieses Immer-wieder-Erwachen der Elemente eines alten Streites, die in dem Augenblicke, wo sie mit gewaltiger Hand zu innerer Einigung zusammengetrieben werden, sich durch ihre Berührung selbst vernichten, es soll einen Organisations-Proceß, eine Gestaltung der Wissenschaft aller Wissenschaften darstellen? In aller Zeit, je höher sich die Philosophie sublimirt, desto hohler, desto leerer wird sie, entweder ein luftiges Spiel der Phantasie, oder ein starres Rechnungs-Exempel des Verstandes. Dieß ist ihr Entwickelungsgang, wenn sie einen hat; und wohl möchten wir von der neuesten Philosophie ebenfalls sagen, wie Köppen und Jacobi von der Schelling'schen, daß sie sey die Philosophie des absoluten Nichts: denn der Begriff,

wenn er mehr als der Gedanke eines menschlichen Individuums seyn soll, wenn ihm abstracter Weise eine besondere Selbständigkeit oder Subsistenz zugeschrieben wird, nichts als die Annihilation seiner selbst: er ist der Hauch, der aus dem Munde des Menschen gegangen, sich im allgemeinen Elemente der Luft auflöset und folglich kein Hauch mehr ist. In dieser Hinsicht schreiben wir allerdings namentlich dieser Philosophie Absolutheit zu, verstehen aber hierunter lediglich die Losgerissenheit von allem Zusammenhange mit dem gegebenen menschlichen Daseyn, und seinen wirklichen, lebendigen Verhältnissen. Der Philosoph sollte doch nicht vergessen daß er nur Mensch ist und nicht Gott, daß er über die Schranken des menschlichen Daseyns nicht hinausbrechen und den unendlichen Raum mit seinem Universum erfüllen kann, um wahrzunehmen was überall in diesem geschieht und wirklich wird. Und gehört dieß nicht zu einer Wissenschaft des Absoluten? Hier kommt uns jedoch ein allgemeiner Einspruch vieler Stimmen entgegen, die da rufen: dieß gilt nicht von unserer Philosophie. Namentlich sind es — um bei der jetzigen Zeit stehen zu bleiben — zunächst Kant selbst, und die Philosophen der Kantischen Schule, die auf des Meisters Grund und Boden ihr eigenes Haus gebaut haben, wie Reinhold, Krug, Fries, u. A., dann auch Jene, denen die Kantische Kritik nicht zusagte, und die sich daher gegen ihn erhoben, indem sie ihre älteren, dogmatischen oder skeptischen Ansichten festhielten, wie Tiedemann, Feder, Tittel, Reimarus, J. A. Eberhard, Weishaupt, Sattler, Abel, G. E. Schulze, Garve, Sal. Maimon, Lazar. Bendavid, u. A. Vor Allen An-

dern möchten aber die zum Glauben hingeneigten Denker, ein Jacobi, Köppen, C. v. Weiller, Eschenmayer, so wie die psychologisirenden wie Chr. Weiß, Herbart, Hartmann, Erhardt, u. s. f. sich gegen obige Behauptung erheben und sagen: gerade das ist der Geist und Kern unserer Philosophie, daß wir jene Luftgebilde zerstören und uns an das lediglich halten, was innerhalb der Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens liegt. Hierauf antworten wir blos daß wir ja nur der Wissenschaft des Absoluten jenen Vorwurf gemacht haben, und daß wir jede andere Philosophie in ihren Würden lassen. Allein es ist eben schlimm, daß es neben jener Philosophie noch so manche andre, ja daß es überhaupt so viele Philosophien, als Philosophen, giebt. Wo ist der Philosoph, der nicht meint er habe die wahre Philosophie? denn meinte er dieß nicht, so würde er seine Philosophie aufgeben und sich unter irgend ein anderes Panier verfügen; wie dieß denn auch Manche, ja Viele, z. B. zur Zeit des Alles-verdrängenden Kriticismus, ja überhaupt zu jeder Zeit gethan haben, wo irgend ein mächtiger Genius sich Platz machte und die früheren Lichter verdunkelte. Und dieß ist eben unser Haupt-Beweis, daß, weil es überhaupt nicht blos so viele Schulen, sondern auch in jeder Schule so viele Philosophien, als Philosophen, giebt, die Philosophie kein Ganzes, kein organisches Ganzes, keine Einheit ist, die sich durch eine Reihe aufeinander folgender Gegensätze aus einer Ur-Einheit oder Ur-Idee entwickelt hat. Wir fragen also alles Ernstes: wo ist denn die Philosophie? wo thront sie, diese Königin der Wissenschaften? daß wir ihr huldigen und aus ihrem Munde die Drakel-

Sprüche über das Höchste, was der Mensch zu wissen begehrt, vernehmen! Hat sie ihr Hoflager zu Athen? oder zu Alexandria? oder in Italien? oder in Frankreich? oder in England? oder bei uns in Deutschland, zu München, Berlin, oder auf irgend einer anderen Universität? Sieht man denn wirklich nicht, daß die vornehmen Appellationen unserer Zeit an die Philosophie als Wissenschaft leere Exclamationen sind? Wer hat sie denn, diese Wissenschaft, die doch, als solche, allgemeingültig seyn muß, und wo ist ihr Canon? Die Rechts-Gelehrten haben ihre positiven Gesetze, wenigstens für jedes Land, die Theologen ihre normam fidei, wenigstens für jede Confession: aber wo ist das Reichs-Gesetz für die Philosophie? wo ist das Organon der Philosopie, dem alle Philosophen huldigen müßten? Die Philosophie, erwiedert man, ist die freieste aller Wissenschaften! Heißt dieß etwas anderes, als: es kann Jeder philosophiren wie er will? „Nein, — sagt man, — gegen die Vernunft kann, oder darf vielmehr, Keiner philosophiren: ist doch die Philosophie die Vernunft-Wissenschaft selbst!“ Ei, wie verschiedenartig, und sogar wie sehr sich selbst widersprechend muß die Vernunft seyn, da es ja so verschiedenartige und, was nicht geläugnet werden kann, einander widersprechende philosophische Systeme giebt, deren jedes gleichwohl an die Vernunft appellirt, um sich als wahr geltend zu machen. Und diese Vernunft: sind denn die Philosophen auch nur darüber einig was eigentlich die Vernunft ist? Gegen die Kritik der reinen Vernunft erhebt sich eine Metakritik, die jene erste nicht undeutlich der Unvernunft zeiht; und der alten Kritik der Vernunft widerspricht eine neue.

Wo soll man hinhören, wenn so viele verschiedene Stimmen rufen? „Nun, die Logik wenigstens ist die Schiedsrichterin über alle!“ Müssen wir aber hier nicht wieder fragen: welche Logik? meint man die Logik des Aristoteles, oder Bardili's Logik? oder Hegel's? Keiner ist mit der Logik des andern zufrieden, und was alle Logik, wenn das Glück gut ist, mit sich selbst gemein hat, ist der gemeine Menschenverstand. Wenn wir aber bei diesem stehen bleiben wollen, so ist alle Philosophie mit sammt der Logik überflüssig. Kurz, so lange nicht alle Philosophie Eine Philosophie ist — wie alle Mathematik Eine Mathematik, können wir uns auch nicht entschließen an ihre Wissenschaftlichkeit zu glauben, und folglich auch nicht an ihre organische Einheit; und der Name Philosophie bedeutet uns nur ein mannichfaltiges, höchst verschiedenartiges Streben des menschlichen Verstandes — damit wir den zweideutigen Ausdruck Vernunft vermeiden — um hinter die Wahrheit zu kommen: denn die Wahrheit bleibt doch immer das Höchste, man mag unter dem Höchsten verstehen was man will.

Nun, ist denn aber nicht vielleicht jeder Philosoph, auf seine Weise, wenigstens zum Theil hinter die Wahrheit gekommen? und wenn man alle diese Theile zusammennimmt, sollte da nicht zuletzt ein Ganzes daraus werden? Und dieses Ganze, als das Resultat der Philosophie aller Zeiten, sollte es nicht eine gewinnreiche Ausbeute für das Menschenleben und seine Bestimmung, oder genauer, für unsere höchsten Bedürfnisse, geben? Dieß ist die zweite Frage, oder das zweite Stück unserer jetzigen Aufgabe. Alles Forschen, wie alles Thun des Menschen, hat

einen Zweck, oder ein Ziel. Indem nun alle Philosophie, anerkannter Maßen, nach dem Höchsten oder nach der Wahrheit forscht, so ist natürlich die nächste Frage: zu welchem Ende thut sie dieß? Die neueste Philosophie kennt blos ein Interesse der Wissenschaft. Sie will wissen, um des Wissens willen, indem sie in der Erkenntniß des Höchsten ihre höchste Befriedigung findet. Nicht so die alte Philosophie bei ihrem Ursprunge, oder vielmehr bei dem Ursprunge ihres Namens. Die erste Bedeutung des letzteren war bekanntlich keine theoretische (Wissenschaft), sondern eine praktische (Weisheit). Daher wir billig die Erfindung des Namens Philosophie dem Sokrates zuschreiben, der nur ein Liebhaber der Weisheit seyn wollte, in dem Sinne, welchen das Wort Σοφια bei den ältesten Weisen Griechenlands gehabt hatte, deren Haupt-Gegenstand die Aufstellung von Grundsätzen für die richtige Lebensführung war; weshalb sie auch keine (theoretischen) Systeme, sondern blos (praktische) Denksprüche (Gnomen), Behufs der Lebensweisheit, hinterließen. Als die Wissenschaft die Stelle der Weisheit einnahm, entfloh diese, nach Cicero's Ausdruck, zum Himmel, von wannen sie Sokrates zu den Sterblichen wieder zurückrufte. Allein die Wissenschaft verdrängte sie bald wieder, und hat ihren Posten behauptet bis auf diesen Tag. Inzwischen ist doch der praktischen Philosophie wenigstens ihre Ehre geblieben: denn in jedem philosophischen System nimmt sie ihre Stelle ein. Und hier können wir eine anthropologische Bemerkung nicht unterdrücken, wiefern nämlich das sonderbare Wesen im Menschen, was wir Temperament nennen, wie in andern Beziehungen und im Leben selbst, so

auch in der Philosophie aller Zeiten, unmittelbar in praktischer, mittelbar aber auch in theoretischer Hinsicht eine große Rolle spielt, so daß man es am Ende wohl wagen dürfte, nach den bekannten vier Grundtemperamenten vier Grund-Stämme der Philosophie zu unterscheiden. Denn nach dem alten: trahit sua quemque voluptas, wird in der Regel, wie das Thun, so das Denken des Menschen nach seiner Neigung bestimmt, die Grund-Neigung eines Jeden aber findet sich stets an sein Temperament (Lebens-Stimmung) gebunden. Wollen wir nun Bedeutung, Leben und Seele in die alten Namen der Temperamente bringen, wiefern sie die Neigungen begründen, so können wir sagen: die Neigung zur Beschaulichkeit ruht auf dem melancholischen, die zur Thätigkeit auf dem cholerischen, die zur Begehrlichkeit auf dem sanguinischen und die zur Ruhe auf dem phlegmatischen Temperamente. * Das innere stillbeschauliche Leben, für äußere Reize wenig empfänglich, hängt, wie theoretisch mit dem Idealismus, so praktisch mit der stoischen Moral zusammen, deren Keime schon in der Platonischen Philosophie liegen (Abstreifung des Endlichen, um sich zur Idee des Guten und Schönen aufzuschwingen). Dagegen hat das nach außen thätige Leben, von innerer Energie getrieben, theoretisch eine natürliche Beziehung auf den Realismns, so wie praktisch auf das Nützliche. Und hier liegt abermals, wie im Keime, die Aristotelische Philosophie vor unsern Augen. Wie sehr das be-

---

* Eine weitere Auseinandersetzung, wie die Begründung, dieser Ansicht ist in des Verf. Lehrbuch der Anthropologie, Leipzig bei Vogel, 1818, zu finden.

gehrliche, nach Genuß und Besitz strebende Leben, das seiner Natur nach an die Sinne und das Sinnliche gewiesen, theoretisch auf den Materialismus und praktisch auf das Angenehme gerichtet ist, wie uns demnach hier die Epicuräische Philosophie begegnet, wer sieht es nicht. Endlich ein Leben, dem die Ruhe das Höchste ist, es wird sich theoretisch mit dem Skepticismus, und praktisch mit dem Indifferentismus befreunden, und Pyrrho's Geist wird uns hier entgegen blicken. Es würde nicht schwer seyn, in den späteren Perioden der Philosophie denselben Zusammenhang der Philosopheme mit den Temperamenten nachzuweisen, wenn dieß hier unser Zweck wäre, und wir nicht blos Beispiels-Weise auf das innere Motiv des mannichfaltigen Philosophirens hätten aufmerksam machen wollen. Es ergiebt sich aus dieser Entwickelung, daß, eingestanden oder nicht, selbst wider Wissen und Willen der verschiedenen Denker, der innere geheime Trieb zum philosophischen Forschen durch die Richtung die zuletzt das Temperament giebt, und folglich stets durch ein praktisches Interesse, bestimmt wird, da jede Neigung praktischer Art ist, sey es nun positiv oder negativ. Wir müssen daher als den Grund aller Philosophie die praktische, und nicht die theoretische Seite auffassen, wenn wir sie begreifen wollen. Und so geht also der Platonische Idealismus, wie der Aristotelische Realismus, und eben so der Epicureische Materialismus wie der Pyrrhonische Skepticismus aus der besondern Lebensstimmung dieser respectiven Denker hervor, und wir sehen das erste dieser Philosopheme von dem Temperament der Beschaulichkeit, das zweite von dem der Thätigkeit, das dritte von dem der Begehrlichkeit, das vierte endlich von dem der Ruhe ab-

hängen. Auf diese Weise haben wir uns einen Weg zur Erforschung des Inhalts aller Philosophie gebahnt: denn dieser Inhalt — so paradox dieß auch klingen mag, — besteht nicht in den Theoremen, sondern ist hinter diesen, wie der Leib des Kriegers hinter dem Schilde, verborgen. Oder mit andern Worten: die theoretische Seite ist überall nur die Form oder Hülle, die praktische das Wesen und der Kern jeder Philosophie. Wollen wir demnach sehen welche Ausbeute die Philosophie aller Art für das Menschenleben und seine Bestimmung giebt, so müssen wir ihren praktischen Kern festhalten. Und so ist denn an den Haupt-Formen der Philosophie erkennbar daß eine jede Eine Seite des Lebens als das Höchste auffaßt und zu ihrem Inhalte hat. Nämlich die drei zuerst genannten Formen haben es mit dem wachenden Leben zu thun: der Idealismus mit dem Erkennen, der Realismus mit dem Handeln, der Materialismus mit dem Genießen; der letzte Theil des Lebens aber, die Ruhe oder der Schlaf, (Indifferentismus) fällt dem Skepticismus anheim. Alle haben jedoch das Gemeinsame, daß sie die Fülle und Gnüge des Lebens suchen. Jede Form der Philosophie ist also einseitig, folglich mangelhaft; eine Philosophie aber, die alle Formen umfassen wollte, wie das Identitäts-System, würde gar ein Widerspruch seyn, weil die verschiedenen Seiten des Lebens nothwendig auseinander bleiben müssen, obschon sie mit einander auf das innigste in der ursprünglichen Einheit der Person verbunden sind; die Einheit aber ist, als solche, nicht darstellbar. Ein Einziger hat in der alten Zeit die Einheit (das Bewußtseyn selbst oder die Vernunft) festgehalten, und dieser ist Sokrates; und ein

Einziger in der neuen Zeit: Jacobi. Aber beide haben auch diese Einheit nicht dargestellt in irgend einer wissenschaftlichen Form, — weil sie es nicht vermochten, — sondern nur ausgesprochen in Anerkennung; und diese Anerkennung ist der Glaube.

Man kann uns hier einwerfen und sagen: „Was von den Systemen der alten griechischen Philosophen gilt, das gilt ja darum noch nicht von aller Philosophie. Warum soll nicht einer späteren gelungen seyn was die frühere noch nicht vermochte?" Darum nicht, weil es nur die genannten vier Typen der Philosophie, den Idealismus, Realismus, Materialismus und Skepticismus, geben kann, wie wir so eben gezeigt haben, und wie die Geschichte der Philosophie nachweiset, und weil über diese vier Typen hinaus nur das Gebiet der Nicht-Philosophie oder des Glaubens liegt, der, wenn er Gestalt und Form annehmen d. h. zur Wissenschaft werden will, — was er nicht kann und soll — zum Mysticismus wird; in welcher Gestalt er denn auch, von der Zeit des Neu-Platonismus an, der Philosophie immerfort zur Seite gegangen ist. Gleichwohl bedarf der Glaube eines Gegenstandes, und da er sich denselben nicht geben kann, so muß dieser ihm gegeben werden. Und er wird ihm in der Offenbarung gegeben. Der Glaube ist das geistige Auge für die Welt des Geistes, und diese erscheint blos in der göttlichen Offenbarung. Die Offenbarung vernichtet den Mysticismus, indem sie seine Stelle einnimmt, wie ein Körper die Stelle des leeren Raumes. Eben so aber vernichtet auch der Glaube die Philosophie, indem er den Indifferenzpunkt wirklich einnimmt, um welchen herum sich diese in vergeblichen Bemühungen bewegt ihn zu errei-

chen. Darum giebt auch der Glaube die Fülle und Gnüge des Lebens (macht selig) dahingegen jeder Philosophie das Ziel nach dem sie strebt in der Ferne bleibt. Und so lernen wir auf dem Punkte wo wir uns jetzt befinden, einen doppelten Gegensatz kennen, den Gegensatz des Scheines mit sich selbst, in der Philosophie und dem Mysticismus, und den Gegensatz der Wahrheit mit sich selbst, in dem Glauben und der Offenbarung; nur daß dieser letztere Gegensatz der zweier Glieder ist, die einander wie Subject und Object postuliren und sich dadurch zum (Gottes=) Bewußtseyn vervollständigen, da hingegen Philosophie und Mysticismus einander nur feindlich entgegenstehen, weil keine Wahrheit in ihnen ist: denn „Wahrheit ist Einheit." Jetzt aber rufen Stimmen: „Wie kann man aber, gelind zu reden, so dreust seyn der Philosophie alle Wahrheit abzusprechen? Und wenn jede Form der Philosophie auch einseitig wäre, so hat sie doch die Wahrheit eben auf ihrer Seite ergriffen, und zwar, wie oben selbst zugestanden wurde: die eine die Wahrheit der Erkenntniß, die andere die des Handels, die dritte die des Genusses, die vierte endlich die der Ruhe, alle aber die Wahrheit des Lebens in seinen verschiedenen Momenten. Und was giebt es denn höheres als das Leben? Folglich hat jede Philosophie in ihrer Art auch das Höchste ergriffen; was die Philosophie ja eben sucht!" Wer aber einen solchen Einwurf macht, ist nicht einmal ein Philosoph, sondern nur ein Sophist. Keine Philosophie kann das Höchste haben, denn das Höchste ist Gott; und keine Philosophie hat Gott, den lebendigen, heiligen, gerechten, gnädigen. Diesen hat und giebt nur die Offenbarung. Gott aber ist die Wahrheit und das Leben: und so hat auch keine

Philosophie weder Wahrheit noch Leben. „Nun! — ruft man aus — was hat sie denn? Gedanken aller Art allerdings, aber eben auch nur Gedanken, die sogar wahr seyn können und nicht selten sind, aber in dem Augenblicke in nichtigen Schein zerstieben, wo sie ihre Wahrheit objectiv gültig machen wollen; und alle Philosophie will und verlangt gar nichts anders als objective Gültigkeit. Und darum ist alle Philosophie Schein. „Wie? — fragt hier ein spitziger Gegner — auch die kritische, die es demonstrirt daß die Vernunft auf keine objective Erkenntniß der Ideen Anspruch machen könne?" Wir antworten ganz ruhig: auch sie: denn sie verlangt objective Gültigkeit für ihre Demonstration. Kurz, logische Wahrheit ist Alles, was wir der Philosophie zugestehen können, wenn sie dieselbe nicht selbst verscherzt; und darum irrt Hegel's Logik in ihrem tiefsten Fundamente, weil sie als Logik objectiv oder, was dasselbe ist, Metaphysik seyn will; was keine andere Philosophie begehrt, indem jeder andern die Logik nur Organon ist, nur Auge um zu sehen, aber nicht auch zugleich der Gegenstand der erkannt werden soll. Auge und Gegenstand zugleich ist sich nur Gott. Dafür ist aber auch Hegel's Philosophie ein Versuch zur Selbstvergötterung. Wir täuschen uns gewaltig wenn wir meinen durch die höchste aller Abstraktionen den Geist zu erfassen. Wir haben es immer nur mit unsern Vorstellungen zu thun.

Wozu aber Alles dieses? Alles zum gleichen Zweck: zur Erforschung des Inhalts der Philosophie, damit wir erkennen mögen welche Ausbeute dieselbe für unsere höchsten Bedürfnisse gebe. Die Offenbarung, wenn wir

sie im Glauben ergreifen — und anders ist sie nicht zu erfassen — giebt uns in aller Hinsicht die höchste Befriedigung für unsere höchsten Bedürfnisse. „Kommt her Alle, die ihr mühselig und beladen seyd, ich will euch erquicken," spricht der Menschensohn; und er läßt keinen unerquickt vom Wasser des Lebens von sich gehen, der zu ihm kommt. Was will der nach unwandelbarer Fülle und Gnüge des Lebens schmachtende und lechzende Mensch mehr? Der Sohn giebt uns in sich selbst den Vater, dem heiligen und gnädigen Schöpfer und Herrn der Welt. Was verlangen wir mehr? Der Erlöser giebt uns gleiches Leben mit ihm selbst bei dem Vater, ewiges, seliges Leben, die ewige Seligkeit. Welcher Wunsch kann höher steigen? Doch dieß alles ist pietistisch, mystisch, sinnlos, für den Glaubenlosen. Es soll ihm auch nicht gelten. Wir fragen ihn aber was er uns mit der Philosophie, überhaupt, oder mit irgend einer besondern From derselben reichen kann, das unsere höchsten Bedürfnisse auch nur im geringsten befriedige? Diese Frage aber ist das Signal zu allgemeinem Widerspruch von allen Seiten. Hier heißt es: „der Mensch soll eben keine Bedürfnisse haben oder sich über sie erheben. Das lehrt die Philosophie!" Dort: „Nein! sie lehrt: daß der Mensch wohl Bedürfnisse haben mag, aber nur solche die er befriedigen kaun, d. h. nur die einfachsten Bedürfnisse der Natur." Dort wieder: Die Philosophie redet gar nicht von Bedürfnissen, sondern nur von Besitz, Reichthum, Vollkommenheit, in der Anschauung der göttlichen Ideen." Hier wieder eine andere: „Die Aufgabe des Menschen ist die Harmonie mit sich selbst und der der Natur. Dieß lehrt die wahre Philosophie." Nun wieder: „Alles mit

Gleichmuth ertragen, sich von nichts rühren lassen, dieß ist das Wahre, und dieses die rechte Philosophie.“ So tönen uns Stimmen aus dem Alterthum entgegen, und zwar wahre Natur-Stimmen. Aber anders entgegnet man uns in der neueren und neuesten Zeit. Das Christenthum hat seine Wurzeln, bereits zur letztern Zeit der Alexandrinischen Philosophie, und späterhin immer mehr, in den Grund und Boden der Philosophie getrieben. Was Wunder, wenn es überall aus diesem Boden, in der Form der Philosophie, und für rein philosophische Saat angesehen, hervorkeimt? Was wir daher in neuerer und neuester Philosophie von Gott und göttlichen Eigenschaften, von der Bestimmung des Menschen, so wie hinwiederum von Religion, und von zarteren Pflichten, welche die Heiden noch nicht kannten, als aus dem Schooße der Philosophie selbst entsprossen, entwickelt finden: es ist fremde Waare, die für Landesprodukt ausgegeben wird, ganz umgekehrt von der Art wie dieß in Handel und Wandel geschieht. Daher denn auch die neue Theologie ihre Vorräthe recht wohl von der Philosophie beziehen kann, oder, wie sie sich auch auszudrücken beliebt: von der Vernunft, als der ursprünglichen Quelle alles Wahren und Gewissen. Und wegen dieses unermeßlichen Vermögens der Vernunft wird denn auch die Offenbarung, entweder einerseits als etwas den hohen menschlichen, d. h. göttlichen, Geist Entwürdigendes, nicht nur von Philosophen, sondern sogar von Theologen * verworfen, oder andererseits zwar als etwas historisch Gewisses, aber, wie die Geschichte selbst, aus den nothwendigen und ewigen Gesetzen der Ver-

---

* S. Müller über das Wahre und Gewisse. Leipzig 1823.

nunft Hervorgehendes, und durch sie gleichsam ihre Garantie Erhaltendes, als das Meisterwerk und die Krone der Schöpfungen dieser Vernunft, mit einer Art von Herablassung zum gemeinen Glauben, und um diesen zu Verstande zu bringen, entfaltet. Was würden uns diese Philosophen erzählen können wenn die Offenbarung Christi nie in die Geschichte eingetreten wäre? Allerdings muß die Fähigkeit die Offenbarung zu ergreifen und anzuerkennen im Menschen liegen, aber die Fähigkeit eine Offenbarung zu schaffen steht mit der einer Weltschöpfung auf gleicher Stufe: inzwischen, dürfen wir uns darüber wundern daß der Mensch die erstere besitzt, da ja Schelling auch schon längst eine Construction der Natur versucht hat? Die Titanen leben wieder auf!

Kann man also wirklich sagen daß die Philosophie aller Zeiten die Menschheit über ihre tiefsten Bedürfnisse und über die höchste Wahrheit aufgeklärt hat? Das tiefste Bedürfniß der Menschheit ist das der Gewißheit des ewigen Lebens und seiner Bedingungen, und die höchste Wahrheit ist die daß ein gnädiger und gerechter Gott die erstere giebt und die letzteren auflegt. „Ohne Heiligkeit wird Niemand den Herrn sehen!" Weiß die Philosophie aller Zeiten etwas von diesem Allen? oder mit andern Worten und noch bestimmter: weiß sie etwas von Allem was an Christi Erscheinung geknüpft ist? Nur einem Träumer kann es einfallen dieß zu behaupten. Wenn uns also die Philosophie aller Zeiten weder Gott in seinem wahren Wesen, und eben so wenig sein Werk, die Schöpfung, weiter kennen lehrt als zur Erkenntniß des Ersteren die Anleitung in dem Bewußtseyn und Gewissen eines jeden Menschen gegeben ist, und

zur Erkenntniß nicht sowohl (denn welcher Philosoph hat die Natur begriffen?) als vielmehr zur Bewunderung der letzteren in der Einrichtung unserer Sinne und unseres Verstandes; wenn ferner, was in jedem Augenblicke des Lebens das Rechte ist, uns unsere Vernunft, der Genius in uns sagt, ohne alle Philosophie: was hat sie uns — alle ihre Verirrungen und Verwirrungen abgerechnet — gebracht, das da würdig wäre als eine besondere, ihr eigenthümliche Gabe anerkannt und mit Dank ergriffen zu werden? Nichts! Und selbst wenn die Philosophie einen Schatz von Erkenntnissen besäße — vorausgesetzt daß es eine alleinige Philosophie gäbe — so wäre sie doch keine Sonne die der Menschheit strahlt, sondern nur ein Grubenlicht das jeder philosophische Bergmann sich selbst anzünden muß, wenn er die Goldadern in seinem Schacht endecken will. Die Philosophie soll aber das Gold noch aufweisen, das sie zu Tage gefördert hat. Wir rufen die Geschichte der Philosophie zur Zeugin auf. Von der Jonischen Philosophie bis zum heutigen Materialismus, von der Italischen bis zum sublimirtesten Idealismus unserer Zeit, nichts als excentrische oder concentrische Verirrungen, chimärische Phantasieen, oder spitzfindige Grübeleien, wie dieß bei dem Heraustreten aus der reinen Lebensmitte eines wahrhaft vernünftigen und verständigen Daseyns zu welchem jeder Mensch den Regulator in sich trägt, nicht anders möglich ist. Und die Goldkörner wahrer Weisheit, die rechten Worte des Lebens, die allerdings aus dem Munde vieler ehrwürdigen Männer unter den Weltweisen gegangen, sie sind das Werk nicht einer künstlichen Wissenschaft, sondern eines natürlichen, oder vielmehr göttlichen Geschenks, welches nicht den ein-

zelnen Philosophen, sondern wenn sie es benutzen wollte, der ganzen Menschheit zu Theil wurde. Das wahre Licht aber, das in die Finsterniß scheinet — denn verfinstert ist die Menschheit, die philosophische nicht minder als die gemeine — hat nur Der gebracht, der in die Welt kam „daß er von der Wahrheit zeuge," und der selbst „die Wahrheit und das Leben" ist. An Ihm, der das Richtmaß der ganzen Welt ist, hat auch die Philosophie ihr Richtmaß gefunden, und durch Ihn wird mit allen andern Blendwerken auch das der Philosophie zerstört.

„Aber — kann man sagen — man muß nur nicht das Kind mit dem Bade ausschütten! Wir erkennen und ehren das Hohe und wahrhaft Göttliche der Christuslehre. Aber ist denn die Philosophie z. B. eines Plato, ungöttlich? weiset sie nicht auf die Gottheit als die höchste Schönheit hin? und ruft sie den Menschen nicht zur Gott-Aehnlichkeit, eben so wie früher die Pythagorische, und später so manche andere? Und dann, welche Uebung, welche Ausbildung des Geistes, welche Erhellung und Kräftigung der rohen oder gedrückten und verfinsterten Denkkraft gewährt, (um bei den Alten stehen zu bleiben,) außer der Platonischen, namentlich die Philosophie des Aristoteles! Wie schwand der Aberglaube, wie löste sich die Unwissenheit und das Vorurtheil in helle Einsicht und freies Denken auf, als in Italien die Wissenschaften wieder erwachten, und neben der Philologie und Mathematik, ja eigentlich über beiden, die Philosophie ihren Platz wiederum einnahm. Ja, ist nicht das große Werk der Reformation hauptsächlich aus dem Studium der klassischen Literatur und vorzüglich der Philosophie, hervorgegangen? Woher denn anders die Freiheit

des Denkens, als aus der Quelle dieser Studien überhaupt, vor allem aber der Philosophie? Und noch jetzt: was schützt und bewahrt uns denn vor dem überhandnehmenden Mystizismus und Obscurantismus, und scheucht ihn in die Winkel zurück, aus denen er, der Blindschleiche gleich, hervorgekrochen? ist es nicht die Philosophie? Ja zuletzt, was verständiget denn die Religion mit und über sich selbst als die Philosophie? ist nicht die Religionsphilosophie einer der kostbarsten Schätze unserer Zeit? Also, Ehre dem Ehre gebühret, und keine Schmähungen über ein Gut der Menschheit welches der Religion wohl zur Seite stehen kann, um so mehr, da eine gründliche und wohlverstandene Philosophie nicht von der Religion ab-, sondern zu ihr hinführt. Uebrigens bedarf der Mensch zur Erhaltung seines höheren Lebens nicht blos der Wärme, sondern auch des Lichts!"

Der Leser sieht daß wir uns auf keine Weise verbergen was sich für die Philosophie sagen läßt. Die Antwort auf vorliegenden Tadel unsers Verfahrens mag den Schluß der jetzigen Untersuchung ausmachen. Was zuerst den göttlichen Plato betrifft, so ist seine Idee der Gottheit, so schön er sie ausschmückt, doch eben nur ein Platonischer Gedanke, nicht das lebendige, heilige Du, das unser Ich bedarf, und das ihm nur im Glauben, nicht im Phantasiebild, nahe tritt: es ist kein Gott zu dem man beten, kein Gott, der uns erhören kann: es ist kein Gott. Und was die Gottähnlichkeit anlangt, zu der sich der Philosoph aufschwingen soll, so hat es Plato bei der Forderung bewenden lassen ohne die Möglichkeit zu zeigen: denn dann müßte er die Kunst gelehrt haben, wie der Mensch von der Sünde scheidet; wo aber

die Sünde wohnt, da ist ungöttliches Wesen. Gott ähnlich seyn kann nur, wer sein Gesetz erfüllt. Und dieß hat, unseres Wissens, nur Einer gethan, aber nicht Plato. „Wie mag aber Ein Blinder dem andern den Weg weisen?“ Was zweitens die geistige Ausbildung und namentlich das freie Denken betrifft, als den Gewinn der wiederaufgelebten Wissenschaft am Schlusse des Mittelalters, so müssen wir vor allen Dingen den Antheil abziehen, den das Wiederaufleben der Kunst, und namentlich der Poesie, geweckt durch die alten klassischen Meister, so wie das Studium dieser Meister selbst, hieran hatte. Dann müssen wir aber auch nicht übersehen, daß diese so gerühmte Denkfreiheit einerseits in eine klopffechterische Dialectik, andererseits in Freigeisterei ausartete, und daß, wo keines von beiden Statt fand, ein ängstliches Anhangen an den Worten des Meisters, hier namentlich des Aristoteles, den Verstand aus der früheren Knechtschaft des blinden Kirchenglaubens in die eben so despotische der philosophischen Formeln brachte. Drittens ist nun leicht zu begreifen, daß eine solche Freiheit, wie die hier geschilderte, schwerlich ein Werkzeug der Reformation seyn konnte, obschon wir dem wiedererwachten gründlichen Sprachstudium die höchste Gerechtigkeit widerfahren lassen, weil es ein Mittel wurde, Gottes Wort wieder aus reiner Quelle zu schöpfen. Dieses, das Wort Gottes, geredet durch den Mund der Evangelisten und Apostel, wie einst durch Moses und die Propheten, dieses brachte die Reformation hervor, und nicht die Philosophie, weder die eines Plato, noch Aristoteles, noch sonst irgend eine. Das Wort Gottes, das Evangelium selbst, hat den durch Menschensatzungen verfälschten und verunreinigten

Glauben von allen Wahn- und Trung-Begriffen befreit und gereiniget, die Unvernunft verscheucht und die Vernunft geweckt, die nur vom Sonnenstrahl des Heiligen zu wecken ist, nicht aber vom Irrlicht der Philosophie. Man kennt den ursprünglichen Geist des Protestantismus schlecht, wenn man in ihm den Geist des absoluten (von der Offenbarung losgerissenen) Rationalismus unserer Tage wittert, welcher letztere freilich das Werk der Philosophie und nicht des göttlichen Worts ist. Darum kann man auch viertens nicht sagen daß die Philosophie vor dem Mysticismus und Obscurantismus bewahre: denn der wirkliche Mysticismus und Obscurantismus ist Glaubens-Verfälschung, und dieser kann die Philosophie, wie wir so eben gezeigt, nicht abhelfen. Es giebt aber auch einen angeblichen Mysticismus und Obscurantismus, gegen welchen die Aufklärungs-Philosophie allerdings zu Felde zieht. Dieser ist jedoch nichts anderes als die göttliche Offenbarung selbst, mit ihren Geheimnissen und Wundern, welche das Aergerniß nicht blos vieler Philosophen, sondern sogar vieler Theologen sind. Diesen Mysticismus, also das Christenthum selbst, möchte die Aufklärungs-Philosophie gar zu gern auf die Seite haben, und in der That hat sie sich eine Menge guter Freunde erworben unter Vornehmen und Geringen, Gebildeten und Ungebildeten, denen die Ungebundenheit lieber ist als das heilige Band der Religion. Nun, so mag sie sich denn ihrer Eroberungen rühmen! Diesen Triumph wollen wir ihr lassen: er war ihr schon früher in den Herzen Derer bereitet, die ihr huldigen. Die Frucht war schon reif, sie bedurfte nur nur des Windes, der sie herabwarf. Darum ist auch fünf-

tens die Religionsphilosophie ein Widerspruch in sich selbst. Die Religion und der Glaube sind unzertrennlich verbunden, ja, in gewissem Maße Eins, so daß was jetzt Religion heißt, einst Glaube genannt wurde. Nun, die Religion ist das Band, das den Menschen mit Gott verbindet, und diese Verbindung ist nur durch den Glauben, durch das zuversichtliche Vertrauen möglich. Wem ich nicht traue, mit dem werde ich mich auch nicht verbinden. Was will nun die Philosophie über den Glauben philosophiren, von dem sie keinen Begriff hat, weil sie, um zu einem solchen zu gelangen, den Glauben erfahren haben müßte. Hätte sie das, so hätte sie sich selbst aufgegeben. Da sie aber nicht in das Wesen des Glaubens eingehen will, wie dasselbe einmal ist, sondern ihn mit ihrem Lichte beleuchten, so erblickt sie nichts, denn in ihrem Revier ist er nicht zu finden. Ob nun sechstens, auch die gründlichste Philosophie zu Gott hinführe, wie man gemeinhin behauptet, möchten wir sehr bezweifeln. Denn geschähe es, so wäre es wenigstens ein großer Umweg, da man im Evangelium die geradeste und folglich nächste Straße hat. Aber die Philosophie ist nicht blos ein Umweg, sondern ein Irrweg. Wir haben erwiesen daß sie Gott nicht findet. Inzwischen wollen wir nicht in Abrede seyn, daß viele Philosophen zuletzt dem Glauben gehuldiget haben, nachdem sie lange genug im Labyrinth der Philosophie verweilt. Ist doch Schreiber dieses durch Fichte zur Bibel zurückgeführt worden, und noch dazu in der Wissenschaftslehre: aber nur durch Fichte's Widerspruch mit sich selbst. Und so wird es Andern in andern Fällen auch gegangen seyn. So viel über die Resultate der geschichtlichen Erscheinung der Philosophie.

III.

Die Nothwendigkeit des Denkens, und die Entbehrlichkeit der Philosophie.

Der Gedanke, den die Ueberschrift dieses Aufsatzes ausspricht, klingt, wie wir jetzt gestellt sind, so sonderbar, daß, wer nicht schon damit vertraut ist, ihn leicht absurd finden kann; obschon der Inhalt dieser Nummer durch den der vorigen eingeleitet ist. Inzwischen, es ist schon Manches in der Welt für nothwendig gehalten worden, dessen Entbehrlichkeit man zuletzt einsah. Was wußten denn die alten Patriarchen von Philosophie? was wissen heutzutage noch alle nomadischen Völker und so viele andere von ihr? Ja, in unsern kultivirten Ländern, in Städten wie auf dem Lande, was weiß denn der gemeine Mann von Philosophie? und selbst wie Viele der Gebildetern, denen es weder an Verstand noch an praktischem Talent fehlt, sind in die Geheimnisse keiner philosophischen Form eingeweiht. Geht in die Werkstätte der Handwerker, der Künstler, auf die Comptoirs der Kaufleute: ihr hört kein Wort von Philosophie. Noch mehr: der praktische Jurist, der praktische Arzt, über-

haupt jeder praktische Mensch, er handelt nach keinem philosophischen Systeme. Ja, handelt denn der Philosoph selbst nach seinem System? Gleichwohl strebt ja die ganze Philosophie oder alle Philosophie dahin, durch Erkenntniß des Wahren dem Leben seine rechte Richtung zu geben. Wiefern sie dieses vermöge, haben wir schon besprochen. Jetzt sollte einleitend nur daran erinnert werden, daß die Philosophie zum Leben nicht so nöthig ist wie das tägliche Brot, oder was dasselbe ist, wie die Religion. Ueberlegen wir also mit ruhigem Sinn, daß es weder zu allen Zeiten und überall Philosophie gegeben noch auch in jetziger Zeit überall giebt, sogar in kultivirten Ländern und in gebildeten Klassen von Menschen, und daß alle Geschäfte des Lebens, daß die Kunst, daß die Wissenschaften selbst, ohne alle Grundlage eines philosophischen Systems gedeihen und von jeher gediehen sind, so ist die Frage gewiß nicht mehr auffallend: ist die Philosophie nothwendig oder ist sie auch wohl allenfalls entbehrlich? Freilich für den, der die Philosophie für ein organisches Gewächs aus dem Boden der Menschheit hält, hat diese Frage keinen Sinn: denn diesem erscheint gerade die Philosophie als das Entwickelungs- und Steigerungs-Mittel des menschlichen Geistes, und folglich der Menschheit selbst; und er wird unserer Appellation an die große Masse der Menschen, die keine Philosophie besitzen, entgegenrufen: „Schlecht genug! Darum sieht es auch noch so verworren in so vielen Lebensverhältnissen und in so vielen Köpfen aus!“ Allein wer in der Geschichte der Menschheit nicht an ein solches organisches, um nicht zu sagen mechanisches, Wesen glaubt, wer dem Reiche der Freiheit sein Recht widerfahren läßt, der muß, wenn er consequent

ist, alles Organisiren, das mit der Natur=Nothwendigkeit zusammenhängt, aus der Geschichte der Menschheit verbannen, überhaupt aufhören dieselbe als eine bloße Entwickelungs=Geschichte zu betrachten, und, den Blick auf das Große und Ganze gerichtet, der Ansicht wenigstens Aufmerksamkeit schenken, welche in der Menschen= oder Welt=Geschichte an sich, nur eine Dissonanz, und lediglich durch den Eintritt einer heiligen Geschichte für diese Dissonanz die Lösung findet, welche keine Philosophie je gegeben hat bis auf den heutigen Tag: denn keine Form derselben kann weder die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts vor dem Angesicht des heiligen Gottes, noch die Gerechtigkeit, d. h. das Gericht Gottes über die Sünder, eben so wenig hinweg disputiren, als in Ausgleichung bringen. Dieß thut aber die Offenbarung, folglich nicht der Mensch, sondern lediglich Gott. Gott sagt uns was wir in diesem Leben sollen, durch sein in unser Herz geschriebenes Gebot der Heiligkeit. Die Offenbarung hat ihren Ausgangs= und Endpunkt in diesem Worte. Hier ist uns das Ziel, die Bestimmung unseres Daseyns und unserer Zukunft gesetzt. Was thut dagegen die Philosophie? (wiefern nämlich alles philosophische Streben unter Einen Gesichtspunkt gebracht werden kann). Sie sucht den Anfang und das Ende, den Grund und das Ziel aller Dinge, sie sucht das Erste, Letzte und Höchste durch Denken und Gedanken=Entwickelung. Gelangt man so zu Gott? kann man sich in sein Reich hinein=denken? Nein, handeln, sagt die Philosophie selbst. Ist denn aber die Philosophie selbst etwas anderes als ein Denken? will sie etwas anderes als Wissenschaft seyn? ist nicht ihr eigentliches Ziel weniger das

Höchste selbst, als vielmehr nur die Wissenschaft des Höchsten? oder wenn auch das Höchste selbst, doch sein Besitz nur ein wissenschaftlicher? Hierauf kann ein Philosoph sagen: „Nur der Mystiker, ja nur ein Selbstling kann Gott besitzen wollen; dem Einsichtigen und Freien aber kann es nur um Erkenntniß, um Wissenschaft Gottes zu thun seyn.“ Also kann — wie Plato selbst behauptet — nur der Philosoph Gott erkennen, und folglich auch göttlich leben. Was sollen denn aber die andern armen Leute thun, denen der Speculationsgeist nicht verliehen ist? im Irrthum oder in der Unwissenheit fortleben? denn wenn nur der Philosoph die Wahrheit erkennt, so bleibt ja für die andern nur Unwissenheit oder Irrthum! Glücklicher-Weise ist dem nicht so: denn rechtschaffen nach seinem Gewissen leben kann Jeder. Und kann der Philosoph mehr? kann er es weiter bringen? Wozu also seine Philosophie? wenn recht leben, oder vielmehr die Erkenntniß wie recht gelebt werde, das Ziel ist warum er die Erkenntniß des Höchsten aufsucht, da ja jene Erkenntniß des Rechten auch ohne alles Philosophiren erlangt werden kann! Aber beleuchten wir doch diese Erkenntniß, oder diese Wissenschaft des Höchsten, die der Philosoph durch seine Denk-Operationen erlangt, etwas näher! Wir setzen nämlich hier voraus daß unter dem Höchsten, oder auch unter dem Grund der Dinge Gott verstanden wird und nicht etwa eines der alten Jonischen Elemente. Also der göttliche Plato z. B., er hat eine Wissenschaft von Gott, gleichsam eine anschauliche Erkenntniß Gottes. Woher? und wie? ist ihm Gott, so zu sagen, leibhaftig erschienen? oder hat sich sein geistiges Wesen in dem geistigen Wesen des Menschen wie in einem Spiegel abge-

bildet? Kann sich der Philosoph wirklich einbilden daß sich Gott in ihm wie in einem Spiegel präsentiren werde? Zwar steht in unsern heiligen Schriften selbst geschrieben, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe. Nun, wir wissen wie das zu verstehen ist: rein, gut, heilig. Ebenbilds genug! Und noch dazu steht dort gleichfalls daß wir dieses Ebenbild verloren haben. Wir wissen also gar nicht mehr um die Heiligkeit, — dieß sagt uns unsere eigene Erfahrung, — außer um die Heiligkeit des Gesetzes, die zwar in unserm Bewußtseyn lebt, aber nur nicht in unserm Selbst. Also der Abglanz der Gottheit, (der, nach dem Evangelium, in Christo im Fleisch (als Mensch) erschienen,) er sollte dem Plato geleuchtet haben? Man vergleiche doch die Platonische Idee mit Jesus dem Menschensohne, und sehe wo das Göttliche, d. h. das Heilige, bleibt! Keine Spur vom lebendigen Gott in dieser Idee: denn Gottes Lebens-Element ist, nach der Schrift, die Heiligkeit. Kurz, Plato hat keinen heiligen Gott, und so hat er keinen Gott; und seine Speculation ringt umsonst nach dem Unerforschlichen, der sich nur dem gläubigen, d. h. einfältigen, d. h. kindlich-gesinnten Herzen offenbart; wie wir dieß, nach der Schrift, bald näher betrachten werden. Und haben denn die andern Philosophen von höchster Bedeutung das, wonach ein Plato vergebens rang, errungen? fragt sie Alle, von Aristoteles bis auf Hegel herauf: sie haben alle nur Formeln oder Bilder, und nichts Wesenhaftes außer ihr eigenes speculirendes Wesen, in welchem sich stets nur der eigene Geist beschaut und begreift, den sie aber unter dem Vergrößerungsglas der Einbildungskraft so grenzenlos erblicken, daß sie ihn für

den göttlichen halten. Nein, Gott ist zu groß für den Geist des Menschen, aber nicht zu groß für sein Herz. Hier zieht Gottes Wesen mit dem leisesten Athemzug ein, welcher reine Liebe haucht; und die Seligkeit des Himmels offenbart die Gegenwart und Wesenheit des Allgütigen. Hier hört das Reich des Forschens und der Ideen auf, und das Reich des Lebens in Fülle und Gnüge beginnt. Hievon findet ihr in keiner Speculation eines Philosophen eine Spur. Im Gegentheil: je speculativer der Denker, je abgezogener vom wirklichen Leben, desto ausgetrockneter das Gedanken-Skelet, wie wir in Fichte's Wissenschaftslehre, und in Bardili's, noch weit eminenter aber in Hegel's, Logik augenfällig vor uns liegen haben. Denken! den Gedanken als das erste und höchste anerkennen und gleiche Anerkennung von Andern fordern! Siehe da Hegel's Geist, den er für Gottes Geist ausgiebt! Nochmals: durch Denken wird Gott, dessen Name heilig ist, nicht ergriffen. Allerdings giebt es auch heilige Gedanken in uns; aber nicht das Denken macht sie heilig, sondern die Beziehung auf das Heilige, die der Gedanke nur, einer Handhabe zu vergleichen, festhält, oder, einem Gefäß zu vergleichen, in seinem Raume aufbewahrt, weil wir denn doch eines Mittels (vermittelndeln Vermögens) zum Ergreifen, festhalten, und Aufbewahren unserer geistigen Nahrung bedürfen. Und dieses Mittel (Medium) zwischen den Gegenständen unseres Wahr-nehmens (durch die äußeren Sinne) oder Vernehmens (durch den inneren Sinn, die Vernunft,) und zwischen uns selbst, ist der Verstand, die edle unschätzbare Gabe des Denkens. Wir haben bei diesem Gegenstande zu verweilen, weil er auf den ersten Punkt unserer

Aufgabe: die Nothwendigkeit des Denkens, in der nächsten Beziehung steht. Eine genauere Betrachtung desselben wird uns vielleicht, wie über Wissen und Wissenschaft überhaupt, so auch insbesondere über das philosophische Wissen und die Philosophie als Wissenschaft, einen wünschenswerthen Aufschluß geben.

Wenn sich der Leser erinnert was in der Einleitung zu diesem Werke über das Forschen gesagt worden ist, so hat er hiermit die Basis unserer nächsten Untersuchung ausgefunden. Wir erkennen den Forschungstrieb, als in der menschlichen Einrichtung wesentlich begründet, an, und eben so im Denken eine wesentliche Bedingung des Forschens; aber, wiefern das Erkennen das Ziel des Forschens ist, im Denken selbst nicht die alleinige Bedingung des Erkennens. Ohne Gegenstand kein Erkennen, und ohne Wahrnehmung kein Gegenstand. Das Wahrnehmen und das Auffassen des Wahrgenommenen hat für uns, zum Behuf des Erkennens, mit dem Denken gleiche Dignität. Wenn wir den Menschen beobachten wie er sich von Kindheit an entwickelt, so bemerken wir daß es keiner künstlichen Anleitung bedarf, weder um ihn zum Wahrnehmen, noch um zum Denken zu erwecken. Ein Jeder lernt, nach innerer Einrichtung, und nach dem Maß seiner geistigen Kräfte, gleichsam von sich selbst denken, wie er von sich selbst wahrnehmen lernt. Er braucht zu beidem nicht, so zu sagen, gestoßen oder getrieben zu werden; und alles Stoßen und Treiben würde auch nichts helfen, wenn nicht schon der Trieb, und mit dem Triebe das Vermögen, wie des Wahrnehmens, so des Denkens, in ihm läge. Beides ist ihm so natürlich wie dem Fische das Schwimmen, dem Vogel das Fliegen.

Selbst der Niedrigste im Volk, selbst der Wilde, denkt, und denkt nach denselben Gesetzen wie der Philosoph, nur daß er sich dieser Gesetze, nicht in dem Grade wie dieser, bewußt ist. Dieß thut aber auch nichts zur Sache, wenn nur sonst das Denkvermögen richtig angewendet wird. Und hier läuft der gemeine Mann in seinem Kreise weniger Gefahr Fehler zu begehen als der Denker von Profession, eben weil jener in seinem Kreise bleibt, in welchem er immerfort durch die Erfahrung zurecht gewiesen wird, dieser hingegen mit seinem Denken oft, ja meist, über die Erfahrung hinaus geht in Regionen, in welchen es weder einen äußeren Haltpunkt noch ein äußeres Richtmaß oder einen Probierstein für die Richtigkeit der Gedanken giebt. Die Welt, und die Dinge in der Welt mit ihren Verhältnissen sind gleichsam in feste Klammern eingeschlossen, und können auf keine Weise verrückt oder aus ihrer Bahn und ihrem Wirkungskreise getrieben werden. Wer die Welt, und was darinnen ist, falsch betrachtet oder behandelt, kommt nicht vorwärts: er muß sich nach der Einrichtung der Dinge richten und wird genöthiget sie zu nehmen und zu denken wie sie sind, oder wie sie sich darstellen. Kannst du den Sternenhimmel anders stellen als er gestellt ist? kannst du die Pflanze in ihren Theilen anders ordnen als sie geordnet ist? Demnach muß die Wahrnehmung die Leiterin des Denkens bleiben; und wo uns die Wahrnehmung verläßt, hat das Denken seinen Stützpunkt (Basis) verloren: es ist gegenstandlos, oder erschafft seine Gegenstände aus dem Gebiete der Phantasie und in dasselbe, d. h. in das Grund- und Boden-lose hinein. Wollten wir hierüber weitläuftiger seyn, so würden wir wiederholen müssen, was im ersten Aufsatze der Einlei-

tung (S. 17—48.) über das gegenständliche oder theoretische Denken gesagt worden ist. Aber auch da, wo nicht das Erkennen, sondern das Handeln das Ziel des Denkens ist, haben wir (ebendaselbst) die Gebundenheit des Verstandes an die Norm des Handelns (im Bewußtseyn) dargethan, so daß wir ohne weiteres zu unserer ferneren Untersuchung fortschreiten können. Was hat es nun mit dem Wissen für eine Bewandtniß, wiefern dasselbe nur in Folge eines vorgängigen Erkennens Statt finden kann? oder giebt es ein Wissen ohne alles Erkennen, oder vor allem Erkennen, oder über alles Erkennen hinaus und erhaben? Vor allen Dingen müssen wir uns wohl über den Begriff des Wissens verständigen. Im gemeinen Leben, und zwar nicht blos bei Ungebildeten, sondern auch bei Gebildeten, ist Wissen und Innehaben Eines. „Ich weiß das schon," will sagen: es ist schon in meinem Bewußtseyn, oder in meinem Gedächtniß. „Ich weiß es nicht mehr," ist nichts anderes als: ich habe es wieder vergessen. Man kann auch sagen: im gemeinen Leben ist Wissen mit kennen,* Kunde haben, kundig seyn, Eines und Dasselbe. So: „ich weiß noch nicht ob er kommen wird;" oder: „ich weiß nichts von Geschichte, Mathematik" u. s. w.; doch auch diese Deutung des Wissens kommt auf das Inne-haben zurück. „Aber dieses Inne-haben selbst, wie geht es vor sich? wie kommt es zu Stande? wie ist es wesentlich beschaffen?" Mag es auch zu Stande

---

* Das Englische to know (wovon knowledge) zeigt uns die gleiche Wurzel von wissen und kennen. Z. B. I know not (ich weiß nicht); I know him (ich kenne ihn).

kommen wie es will, so viel geht aus dem Vorhergehenden hervor, daß der Verstand allein unmöglich die Quelle dieses Wissens oder Innehabens seyn kann. Worauf stoßen wir hier aber? Wenn kein Wissen ohne Erkennen, kein Erkennen ohne Wahrnehmen möglich ist, so hat ja die Wissenschaft, sey in ihr der Verstand auch noch so thätig, keinen Inhalt, sobald der Verstand allein, oder wie sich die Philosophen ausdrücken, die Vernumft, * dieselbe erschaffen soll. Ist dem so, so wäre ja aller Begriffs-Philosophie, die ein System aufbaut, d. h. einen Zirkel von Begriffen beschreibt, von welchem alle Wahrnehmung ausgeschlossen ist, wie z. B. die Fichtische Wissenschaftslehre ist, und eben so die Hegel'sche Logik, der Stab gebrochen! Sie müßte auf allen Inhalt Verzicht leisten, sie wäre bloße Form, ein Kunststück, das Räderwerk des Verstandes in

---

* Ob man wohl bald aufhören wird diese beiden so gänzlich von einander verschiedenen Eigenthümlichkeiten unseres geistigen Wesens zu verwechseln, oder bestimmter: den Verstand Vernunft zu nennen, und nun von keiner Vernunft weiter etwas wissen zu wollen. Was sie Vernunft nennen, ist offenbar die Denkkraft: denn alle Philosophie besteht ja doch aus Begriffen, ist ein Begriff-Gewebe, und in dem Maße weniger Philosophie als etwas anderes als Begriffe, als etwa bloße Phantasie-Gemälde darinnen enthalten sind. Was soll denn nun der Verstand zu thun haben, wenn die Vernunft denkt? Ist es aber der Verstand, der da denkt, so muß die Vernunft, deren Namen wir ebenfalls nicht aus der Sprache ausraufen können wie Unkraut aus dem Acker, doch etwas anderes, vom Denken ganz Verschiedenes, leisten! Sollte ihr Name nicht auf ihr Geschäft hindeuten? Ver-nehmen: innerlich und das Innere erfassen, wie die Sinne das Aeußere; also sinn-ähnlich, ähnlich dem äußeren Wahrnehmungs-Vermögen: also vielleicht inneres Wahrnehmungsvermögen? brauchen wir kein solches? wird uns nichts im Inneren kund was nicht von außen stammt?

Bewegung zu setzen ohne ihm etwas zum Verstehen zu geben, gleich einer Mühle die man in Gang setzte ohne Getraide aufzuschütten. Undankbare Arbeit! Nicht so die Speculations=Philosophie, die wir wohl von der Begriffs=Philosophie unterscheiden müssen, wie die Philosophie Plato's, Spinoza's, Schelling's. Diese schöpft wenigstens aus der Einbildungskraft, was je von Wahrnehmungen in sie eingegangen, und gestaltet mit Hülfe der Phantasie, die im Dienste des Verstandes ist, ein Universum, oder eine All=Einheit, als schönes Gedicht, in welchem man den schöpferischen Geist des Menschen bewundern muß, aber nur den Schöpfer=Geist selbst nicht findet, weder in seinen Werken, noch in seinem Wesen. Die ersten spricht blos die Schöpfung aus, das letztere blos die Offenbarung. Nein! Gott und Welt, sie müssen uns immer gegenständlich, gegenwärtig bleiben, wenn wir nicht aus dem Kreise der Wirklichkeit und Wahrheit heraustreten sollen, in welchen wir

---

Spricht nicht die Stimme des Gewissens, spricht nicht der Geist der Wahrheit, der heilige Geist in unserm Bewußtseyn zu uns? Wie wenn das Bewußtseyn und die Vernunft Dasselbe wäre? jener innere Sinn? wenn wir durch diesen inneren Sinn den Geist (Gottes) vernähmen, wie durch die äußeren Sinne die Welt? wie? wenn also die Vernunft schlichthin der Sinn für das Heilige wäre? würden wir dann noch die Vernunft zu entehren glauben wenn wir sie einen Sinn nennten? Würde dann nicht das Verhältniß von Verstand und Vernunft ausgemittelt seyn? nämlich daß der Verstand der Dollmetscher des Geistes (des Ueber=sinnlichen) wäre, wie er der Dollmetscher der Natur (der Sinnenwelt) ist. Aber auch nur Dollmetscher (Verständiger) und nichts weiter! Kommt nicht so Harmonie und Ordnung in unsere innere Einrichtung? Diese Fragen sind keine Fragen: sie sind Nöthigungen, zu denen das Bewußtseyn (die Vernunft selbst) Ja sagt.

kraft unserer Einrichtung, nicht wie durch einen falschen Zauber, der sich lösen ließe, gebannt, sondern durch das Wunder der göttlichen Allmacht, die wir nur bewundern und anbeten können, gesetzt sind. Und hiezu hilft uns der uns verliehene Verstand, der, alle Philosophie bei Seite gelegt, einen hohen Zweck, und einen doppelten, nämlich einen negativen und positiven, Gebrauch und Nutzen hat. Der eine Gewinn, den der Verstand, laut aller Erfahrung bringen soll, ist dieser (negative): daß er uns vor Irrthum bewahre und aus dem Irrthum herausführe, wenn wir in ihn gerathen sind mittels des Widerspruchs gegen sich widerstreitende Begriffe im Gebiete des Gegenständlichen. Der zweite (positive) Gewinn, den ebenfalls die Erfahrung bestätiget, ist die Leitung zur Wahrheit in allen gegenständlichen Begriffen, die den Stempel der Widerspruchlosigkeit d. h. der Einheit an sich tragen. Einheit ist Wahrheit. Dieser Verstandesgebrauch ist nicht blos möglich ohne alle Philosophie: denn jeder Mensch hat und braucht seinen Verstand mit gutem und sicherm Erfolg im täglichen Leben und zu den Zwecken desselben in den verschiedenartigsten Geschäften und Arbeiten; sondern, — was freilich höchst paradox klingt — er ist in der Philosophie nicht möglich: denn in dieser, weil sie, sie nenne sich wie sie wolle, sich blos im Gebiet der Abstraction beweget, *

---

* Sogar der Materialismus thut dieß. Ist doch der Begriff der Materie selbst, so sehr seine Vertheidiger ihren Gegenstand mit Händen zu ergreifen meinen, nichts als ein mittelbares Erzeugniß leidiger Abstraction. Bestimmt nachgewiesen ist dieß in des Verf. Schrift: Ueber die Hypothese der Materie ꝛc. Leipzig bei Hartmann 1828.

ist man nur der logischen Wahrheit gewiß, so wie der logischen Irrthümer zu überweisen, aber man ist nicht gewiß von dem was in der Wirklichkeit gilt, diese sey nun eine reelle: die Welt und was darinne ist, oder eine ideelle: der Geist, in seiner Erscheinung und Offenbarung. Die Wirklichkeit kann nur durch den an das Wahrnehmungsvermögen geknüpften Verstand erkannt werden, und zwar in allen ihren bleibenden und wechselnden Beziehungen, so weit sie in den Bereich des Menschen kommen. Und hier ist es, wo der Verstand seine sämmtlichen Denkgesetze oder Kategorien anwenden kann, ja muß, ohne sich ihrer in philosophischer Analyse bewußt zu seyn, oder auch nur sie brauchen zu können: denn der Verstand wirkt wie das Licht, nicht in seiner Zerspaltung, sondern in seiner Einheit. Das Denken hat überhaupt noch Niemand erklärt, eben so wie das Sehen, so sehr man sich beides auch einbildet; auch sind wir nicht zur Zergliederung unseres Denk- und Sehvermögens geschaffen, sondern zur Anwendung desselben; und für beide Vermögen giebt es keine andere Disciplin, als die Uebung an den Gegenständen selbst, kurz, das Leben. Das tägliche Leben fordert den Menschen unausgesetzt zum Denken auf, und legt ihm in seinen Verhältnissen und Bedürfnissen, Anregungen und Hindernissen, kurz, in allem wodurch das Interesse des Menschen gereizt wird, eine unübersehliche, immer wechselnde Reihe von Problemen auf, welche die Denkkraft vollständig und in sich selbst ungetrennt in Anspruch nehmen. Ohne zu wissen was ein Begriff, ein Urtheil, ein Schluß ist, lernt das Kind begreifen, urtheilen, schließen, wie es reden, ja wie es gehen

lernt. Der Mensch ist zum Denken organisirt wie die Spinne zum Weben, und seine Denkkraft hat auch den Zweck wie das Webevermögen der Spinne, nämlich ihm aus der unendlich reichen Welt seine Beute zuzuführen. So wenig die Spinne webt um zu weben, sollte der Mensch denken um zu denken: er soll nur denken um zu erfahren, um zu lernen, und das Erfahrne und Erlernte zweckmäßig zu benutzen. Durch den Gedanken beherrscht der Mensch die Welt und sich selbst, aber nur durch den in der Anschauung lebendigen, (gegenständlichen) nicht durch den in der Reflexion erstorbenen (abstracten) Gedanken. Und aus Gedanken letzterer Art wird alle Philosophie gewebt. Keine Philosophie paßt auf die Wirklichkeit, also auch nicht für das Leben, weil sich jede von der Wirklichkeit und dem Leben losgerissen. Alle Wirklichkeit ist auf Zeit und Raum beschränkt, und alle Philosophie tritt aus Zeit und Raum heraus. Außerhalb Raum und Zeit ist aber nur das Ewige, Unbeschränkte, welches nicht durch Denken zu erfassen, weil alles Denken ein Beschränken ist; und so ist die Ausbeute des aus der Wirklichkeit tretenden Denkens, oder des Philosophirens, nur das Leere, das Nichts; als auf welches Princip denn auch die tiefsten Philosopheme gerathen und basirt sind, im Orient sowohl als im Abendlande, in der alten sowohl als in der neuen Zeit. Die Philosophie gewinnt durch Wegwerfung des Endlichen in Abstraction und Reflexion nur einen freien Spielraum, einen Bauplatz für ihre Theorien, welche die Wirklichkeit nicht begreifen, sondern verläugnen und verläugnen müssen, weil sie sonst gar nicht zu Stande kommen könnten. Daher die alte Klage über die

Theorien, daß sie nicht anwendbar, nicht praktisch, wiewohl das Grund= Motiv, das Grundbedürfniß aller Philosophie, wie früher gezeigt wurde, ein praktisches ist, folglich vom Leben ausgeht. Da es sich aber in die Theorie verliert, so tritt es hiedurch selbst aus dem Leben heraus. Man kann sagen — und selbst der abstracteste Denker, Hegel, sagt es: — „die Philosophie verläugnet die Wirklichkeit nicht, sondern anerkennt sie vielmehr mit ihrem vollen Inhalte, tritt aber nur aus ihr heraus in die Sphäre des Begriffs, um, nachdem sie den Begriff selbst zu Begriff gebracht, d. h. das Wesen des Geistes erfaßt, sich der Wirklichkeit wieder zuzuwenden und sie in das Licht des Geistes aufzulösen, d. h. zu begreifen.“ Allein, abgerechnet daß der sich selbst erfassende Begriff nichts anderes ist als das sich selbst sehen wollende Sehen, so muß der speculative Geist, indem er sich wieder zur Wirklichkeit wendet, auch in ihre Schranken eingehen, weil die Wirklichkeit ohne solche nicht denkbar ist; und er täuscht sich selbst, wenn er wähnt diese Schranken, durch sein Eingehen in sie, in Begriffe umzuschaffen, weil er hier nichts zu schaffen, sondern nur zu empfangen hat, nämlich Wahrnehmungen, die er, wie vor aller Speculation, nehmen muß wie sie ihm gegeben werden ohne im geringsten besser als vorher das was? und wie? und warum? derselben begreifen zu können. Nur vor dem höchsten Geiste mag das All mit seinem Inhalte wie ein Begriff mit seinen Merkmalen dastehen; — wenn es erlaubt ist so menschlich vom göttlichen Wesen zu reden; — aber der höchste Geist ist der Schöpfer dieses All's, und der Mensch nur ein Geschöpf in demselben, nicht Geist, nicht Begriff,

sondern ein in begrenzter Wirklichkeit athmendes, lebendes, denkendes Wesen, dessen Gedanken die Wirklichkeit, in die es gesetzt ist, nie, wenn auch nur in der Einbildung, ungestraft verlassen darf. Aus der Wirklichkeit herausgetreten, verliert sich der Mensch, wie gesagt, nur in das Leere, welches er lediglich mit den Erzeugnissen seiner Einbildungskraft bevölkern kann. Seine herrliche Denkkraft treibt dann blos ein Spiel mit wesenlosen Begriffen, täuscht sich mit einem Schattenspiel an leerer Wand, und nennt dieses Schattenspiel Philosophie.

Hier sind wir bei dem Punkte wieder angekommen, von welchem wir ausgingen. Unsere Aufgabe ist gelöst bis auf ihr Resultat, welches nur auszusprechen ist: denn das Wort der Lösung ist gegeben. Das Denken ist dem Menschen nothwendig: denn er kann nicht handeln, wenigstens nicht vernünftig handeln, ohne zu denken. Und zum Handeln ist er berufen, nicht zum Handeln überhaupt, sondern zum Recht-thun. Er soll das Rechte suchen, erkennen, lieben, üben, zum Behuf seiner Bestimmung, seines Heils, seines Lebens, seiner Seligkeit. Denn Leben ist Seligkeit. Er soll nicht durch ein künstliches Gedankenspiel aus dem Leben heraustreten: dieß ist Sünde. Er soll durch sein Leben in das Leben eingehen.

„Hier im Leben sollst du leben lernen."

Wie? durch Philosophie? hat die Philosophie die Wahrheit und das Leben? hat sie das Höchste? hat sie das Rechte? Wir wollen annehmen es sey in ihrem Besitz. Aber wer

ist im Besitz der Philosophie? Von Thales und Pythagoras an bis auf Schelling und Hegel hat Jeder der zahlreichen Denker anders philosophirt, ein anderes Resultat seines Philosophirens gewonnen. Welcher von Allen ist der wahre Philosoph? Wir wollen Den nach dem Wahren und Rechten fragen, der uns als solcher genannt wird. Bis dahin wollen wir uns umsehen, ob wir nicht eine andere Quelle des Rechten und Wahren entdecken können, als die Philosophie. Wir haben das Wort Gottes; man sagt uns wenigstens daß wir es haben. Es heißt: „Prüfet die Geister ob sie von Gott sind." Woran sollen wir aber Gottes Geist erkennen? daran, daß unser Geist selbst ihm das Zeugniß giebt daß sein Wort die Wahrheit ist. „So ihr bleibet in meiner Lehre, so werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Ja, der Versuch, das Experiment, es ist schon in der Physik das rechte Mittel, warum nicht auch in der Ethik? denn um die Ethik handelt es sich, wenn vom geistigen Leben die Rede ist; und es ist vom Leben der Seele die Rede. Werden wir also in jeder Hinsicht frei, wenn wir in die Fußtapfen des Meisters treten? Alle sagen es, die es versucht. Versucht es auch. Wer es, um recht sicher zu gehen, voraus wissen will ehe er es versucht, der will schwimmen können ehe er sich ins Wasser wagt. Das wahre Leben erprobt sich nur durch die That, ist nicht durch Begriffe darstellbar. Die Philosophie aber hat nichts als den Begriff. „Das Wort Gottes aber, ist es als solches nicht auch Begriff? kann es etwas anderes darstellen als den Begriff?" Wohl! aber es ist ein Begriff der unmittelbar das Höchste, das Leben

selbst, das Heiligste, ausspricht, ein Begriff, der unmittelbar in das Herz dringt durch das die Ewigkeit erfüllende Wort: „Erlösung.“ Kurz, es ist kein abstracter, es ist ein lebendiger Begriff, der aus dem Leben in das Leben eingeht, und zwar nicht aus dem beschränkten Leben, sondern aus dem ewigen. Hier ist eine Erhebung über Raum und Zeit, die nicht in das Leere, sondern in Gottes ewiges, überschwenglich gütiges Wesen eingeht, und dennoch wieder auf das tiefste in die Wirklichkeit eingreift, und dieselbe, soweit sie den Menschen angeht, erklärt und begreiflich macht, indem sie sie zugleich verklärt. „Nun wohl — kann man sagen — dieses Wort der Erlösung ist doch nur unter Bedingungen gesprochen. Der Mensch soll der Erlösung würdig werden durch Rechtthun. Das Rechtthun aber, als ein Handeln, ist nicht möglich ohne Denken. Die Philosophie giebt die Anweisung zum richtigen Denken, wenn sie auch weiter nichts thät. Thut dieß denn aber auch euer Wort Gottes?“ Das heißt so viel als: giebt das Wort Gottes auch Unterricht in der Logik? Wir antworten: nicht blos dieses, sondern es ist die göttliche Logik selbst; es ist der in die Zeit getretene Logos, die Weisheit, die von Ewigkeit bei Gott ist, die uns hier unterrichtet, und bei welcher Gedanke und That Eines und dasselbe ist. Diese Logik ist in den paar Worten: „Dir sind deine Sünden vergeben; sündige hinfort nicht mehr!“ Was die Schul-Logik, die sich der Vernunft rühmt, nicht geben kann: den Frieden!der Seele, ist in dem ersten Satze auf das trostreichste ausgesprochen; und wir können nicht richtiger denken, als wenn wir die Vergebung unserer Sünden für ge-

wiß ansehen, sobald wir nur den zweiten Satz beherzigen. Dieser ist der Wegweiser für unser ganzes Leben. Unser ganzes Gedanken-Wesen, unsere Gefühle, unsere Handlungen, nichts an uns kann irren, nichts einen falschen Weg einschlagen, wenn wir der einfachen göttlichen Weisung und Richtung folgen: nicht mehr sündigen. Hiemit ist Alles gesagt, wodurch wir echt logisch, d. h. wahrhaft weise, durch die Welt und das Leben kommen. Diese Logik ist in einem Augenblicke begriffen, und hat das ganze Leben zu ihrer Anwendung vor sich. Die Schul-Logik bedarf einer langen Zeit ehe sie begriffen wird, ja, ist eigentlich nicht einmal zu begreifen, sondern nur typisch festzuhalten, und findet genau genommen keinen Augenblick im Leben selbst, wo sie anwendbar ist: denn sie ist durch und durch Abstraction. Uebrigens, wenn das richtige Denken mit der Wahrheit auf das innigste verbunden ist, und wenn der, welcher nicht sündiget, in der Wahrheit ist, so kann es keinen bessern, ja sogar keinen andern Weg zum wahrhaft richtigen Denken geben, als das Nicht-Sündigen.

Nun zum Schluß. Denken ist nothwendig; wir können uns dessen nicht entschlagen und sind dazu eingerichtet, und mit der Denkkraft, wie mit einer Waffe, versehen. Aber eine Anweisung zum richtigen Denken ist eben so nothwendig: dieß beweisen die unzähligen Irrthümer in der Menschen-Welt. Die wahre Disciplin des Denkens geht aber aus der einfachen Logik des Wortes Gottes hervor, deren Princip und Summa das: „sündige nicht“ ist.

Ist dem so, und lehrt uns keine Philosophie was das Wort Gottes lehrt — und welche Philosophie spricht von der Sünde? sie müßte denn die Sünde der Compilation am Worte Gottes begehen, — so ist die Philosophie, (Alles übrige was sie nicht leistet, mit eingerechnet) entbehrlich, während das Denken nothwendig ist.

IV.

Wird die Philosophie bleiben oder untergehen?

Die Antwort auf diese verwegene Frage liegt eigentlich schon in der Lösung der letzten Aufgabe vorbereitet. Verstehen wir unter der Philosophie die Speculation, und ist die Speculation, nach dem Resultate des letzten Aufsatzes, entbehrlich, so ist wenigstens die Möglichkeit vorhanden, daß die Philosophie einmal untergehe, wenn sich etwas Höheres der Stelle bemächtiget, die sie bis jetzt eingenommen hat. Denn auch in andern Wissenschaften wenigstens, wie in den Künsten des Lebens und überhaupt in den menschlichen Institutionen, hat die Erfahrung das Wort des Apostels bestätiget, daß, „wenn das Vollkommenere erscheint, das Stückwerk aufhört.“ Jede Kunst, jede Wissenschaft, jede Erfindung und Einrichtung, beginnt mit geringen Anfängen, beschränkten Zwecken, mangelhaften Methoden; im Fortgange der Zeit aber bildet sich die Dürftigkeit zum Reichthum, die Schwäche zur Stärke, die Unbehülflichkeit zur Gewandtheit aus. Daher die Fortschritte und Erweiterungen,

z. B. der Mathematik, Astronomie, Physik, Medicin und Chirurgie, Chemie, Mechanik u. s. w. im Laufe der Zeiten. Daher die gleichen Fortschritte und Erweiterungen in der Kriegskunst, in der Schiffahrt, im Handel, ja in den Staats-Einrichtungen und Verhältnissen selbst, namentlich in der Rechtspflege. Dieß Alles aber scheint eher für, als gegen die Philosophie zu sprechen. Nicht als ob die Philosophie allen den übrigen genannten oder angedeuteten Bestrebungen des menschlichen Geistes merklich fortgeholfen und sie wesentlich gefördert hätte: denn zu allen Zeiten hat man die Erfahrung gemacht, daß jedesmal, wenn sich die Speculation in die sogenannten empirischen Wissenschaften und Künste einmischte, dieselben so lange in Verwirrung und Stocken, oder bestimmter, in eine Art von auflösender Gährung geriethen, bis, wie in einer Krankheit, die gesunde Natur und Lebenskraft dieser Kinder des Genius und der Erfahrung, nach hartem Kampfe den feindlichen Gährungsstoff besiegte und ausschied. Es giebt hievon vielleicht kein auffallenderes Beispiel als die Medicin in den verschiedenen Perioden wo die Speculation in sie eindrang und sie beherrschen wollte. Nicht dieses also ist es, was für die Philosophie, in der angegebenen Beziehung, spricht, sondern ihre Entwickelung und wenigstens scheinbare Vervollkommnung in ihrem eigenen Gebiete selbst. Der Realismus wie der Idealismus, der Materialismus wie der Skepticismus, sie haben sich im Laufe der Zeiten von einfachen und dürftigen Anfängen zu einer Höhe und Subtilität gesteigert und verfeinert, daß man, ohne einen höheren Standpunkt ihrer Beurtheilung, glauben sollte, diese Kinder der Speculation müßten es zuletzt noch zu etwas Rechtem bringen. Nun,

zu etwas Rechtem meint sie auch allerdings in unsern Tagen es gebracht zu haben. Allein dieß hat sie jederzeit gemeint, und immer sind die früheren Philosopheme durch die späteren ihres Irrthums überführt worden, bis auf den heutigen Tag. Freilich, wenn man die Sprache der neuesten Philosophie hört, so ist von nun an eben so wenig mehr an eine Umwandlung in Stoff und Form, als etwa gar an einen Verfall oder Rückschritt zu denken. Der Embryo hat sich nicht blos zur lebendigen Leibesfrucht ausgebildet, und die anfangs gesonderten und in unselbständigen Gegensätzen hingeworfenen Organe und Systeme haben sich nicht blos in den Brennpunkt der Lebens-Einheit vereiniget, sondern die letzte, angestrengte Kraft der Mutter hat auch das Kind nach langem Kreißen zur Welt geboren und der jungen Königin der Wissenschaften den Namen Logik gegeben. Da jedoch die kleine Majestät von so außerordentlich zarter Organisation und Constitution ist, daß irgend ein äußerer Zufall, oder auch die beschwerliche Zahn-Arbeit leicht Krämpfe und Zuckungen herbeiführen könnten, so ist das kostbare Leben nichts weniger als gesichert, so sehr auch immer für aufmerksame Bedienung gesorgt ist. Uebrigens hat sich auch seit geraumer Zeit ein Usurpator, der von der alten Dynastie nichts wissen will, der gesunde Menschenverstand, immer mehr Anhang erworben; und es ist, seitdem er verschiedene heilsame Einrichtungen getroffen, die das Volk sehr begünstigten, eine große Gleichgültigkeit gegen das alte regierende Haus eingetreten, so daß auch von dieser Seite dem fast zweitausendjährigen Reiche der Speculation große Gefahr bevorsteht. Inzwischen hat sie immer noch treue und mächtige Vasallen, und kann den

Unfug noch eine Zeit lang mit ansehen. Schreiber dieses weiß wohl daß er durch solche und ähnliche Aeußerungen große Verstöße bei der alten Corporation der Philosophen begeht, allein er kann nicht anders als die Gegenstände darstellen wie sie ihm erscheinen; und so möge denn diese Invective mit den übrigen das gleiche Schicksal theilen. Er fürchtet übrigens eben so wenig den Bannstrahl eines deutsch-philosophischen Pabstes,

— scilicet si magnis liceat componere parua —

als Luther den eines römisch-katholischen. Ist die Philosophie eine Verirrung des menschlichen Geistes, warum soll es nicht erlaubt, ja Pflicht, seyn sie als solche aufzustellen. Daß eine solche Behauptung alten und durch ihr Alterthum sanctionirten Institutionen in den Weg tritt, ist kein Grund sie zurückzuhalten, wenn sie selbst nur ihren guten Grund hat; und der Verfasser dieser Schrift hat sie wenigstens nach Kräften zu begründen gesucht. Daß er als Gegner der Philosophie nicht zugleich ein Feind des Denkens ist, meint er im Vorigen hinlänglich dargethan zu haben. Er findet aber darin einen Theil des philosophischen Grund-Irrthums daß man das Philosophiren mit dem Denken verwechselt, und meint, weil alles Philosophiren ein Denken ist, so müsse auch alles Denken ein Philosophiren seyn. Daß dem wirklich so ist, davon giebt die Meinung, oder vielmehr der Wahn, den deutlichsten Beweis, daß große Umwälzungen und neue Gestaltungen, sey es in den Wissenschaften oder auch in bürgerlichen Einrichtungen, wo sich der Menschengeist, wo sich der Himmelsfunke, Gedanke genannt, glänzend und erfolgreich thätig erwiesen, das Werk der Philosophie seyen. Jene Verwechselung des Denkens und Philosophirens ange-

nommen, ist dieß freilich sehr natürlich: dann entspringen alle Licht=Gedanken, alle genialen Einfälle, alle, wie durch Eingebung gefundenen Principien, aus der Philosophie. Aber aus welcher dem? oder giebt es eine unsichtbare Philosophie, eine Philosophie in der Idee, wie es eine unsichtbare Kirche giebt? Dann gäbe es eben so viele Philosophen, als es der Idee, oder der Vernunft, fähige Menschen gäbe; d. h. alle Menschen wären Philosophen, weil Alle der Vernunft fähig sind. Hier meinen aber die Philosophen, nicht auf die Fähigkeit, sondern auf die Entwickelung komme es an: denn alle Menschen seyen ja auch Moralitäts=fähig, darum aber doch nicht Alle moralisch. Diesem nach wäre also Philosophie nichts anderes als Vernunft=Ent=wickelung; und die ihrer selbst ganz mächtige, gleichsam zu Bewußtseyn gekommene Vernunft, das wäre also die Philosophie vorzugsweise, die eigentliche, echte, wahre, wirkliche Philosophie, welche so lange Philosophie in der Idee (der Möglichkeit nach) bliebe, bis die Idee zur Philosophie geworden sey. Dahinaus scheint Hegel zu wollen, und vor ihm Schelling und Fichte, und vor ihnen Leibnitz, und Spinoza, und Cartesius, und vielleicht Jordanus Brunus und dessen Geistes=Ver=wandte, und, wenn auch nicht Aristoteles, doch wenig=stens Plato, zusammt seinen Nachfolgern den Neupla=tonikern, und späterhin den Gnostikern. Inzwischen, hat denn Niemand noch das Wort einer sich selbst über=fliegenden Vernunft ausgesprochen? O, ja! Und was noch mehr ist: eine Vernunft, die sich selbst überfliegen kann, ist keine, sondern ist vielmehr Unvernunft. Die Ver=nunft bleibt immer bei Vernunft; und eben darum zwei=

feln wir daß sie je zu Bewußtseyn gelangen könne, erstlich weil sie nicht Vernunft wäre, wenn sie nicht schon von Hause aus bei Bewußtseyn wär; und zweitens, weil sie, wie wir früher auseinandergesetzt, selbst das Bewußtseyn ist. Allerdings ist das Bewußtseyn einer stufenartigen Entwickelung fähig, aber die Erscheinung dieser Entwickelung ist etwas ganz anderes als Philosophie, und zwar gerade dann, wenn wir diese Entwickelung in ihrer höchsten Vollendung betrachten. Das Bewußtseyn, der Genius, der Regulator unseres Lebens, entwickelt sich in dem Maße, in welchem wir es zu dem wozu es da ist, benutzen, d. h. zur Weisheit. Weisheit aber und Philosophie sind himmelweit verschieden. Dieß klingt paradox, ist aber eine ganz schlichte Wahrheit. Die Weisheit erscheint als am (endlichen) Subjecte, eben dem Menschen selbst, haftend: die Philosophie als in das (unendliche) Object hinausgreifend und hinausschreitend. Die Weisheit erscheint als die Führerin des Menschen dem sie einwohnt, in seinen Lebens-Verhältnissen, in seinem Berufe, seiner Bestimmung, seiner Vollendung zu einem andern, ewigen, Leben, entgegen. Die Philosophie erscheint als die Wissenschaft des Absoluten, als die Durchdringung des Alls und des Einen, oder vielmehr des Einen Alls, im Begriffe, kurz als die Erforscherin und Durchdringerin der Natur und der Gottheit. Oder will, Beispielsweise das Identitäts-System Schelling's, oder die Logik Hegel's, etwas Anderes, etwas Geringeres? Und will sie das: will sie nicht die Allwissenheit? und will sie diese: will sie nicht die Gott-Gleichheit? will sie also nicht dasselbe was, wie die alte Urkunde berichtet, die Schlange den ersten Menschen bot um sie zu verderben? Und die Weisheit sollte

verderben wollen? Nein! Philosophie und Weisheit sind nicht Kinder Einer Mutter, sie sind verschieden, ganz gelind gesprochen, wie Stolz und Demuth. Doch wir kehren zurück zu dem Punkte wo wir abbrachen. Es wurde oben gesagt: „das Bewußtseyn entwickelt sich zur Weisheit.“ Weisheit ist nichts anderes als der Inbegriff der Weisung oder Belehrung, und der Auffassung derselben, die man vollständige Belehrtheit oder mit Einem Worte, nur in bescheidener Bedeutung, Wissenschaft nennen kann, nämlich Wissenschaft von dem was man gelernt, (wie in einer Schule,) aber nicht Wissenschaft von dem was man selbst erfunden und gelehrt (wie vom Katheder). Um sicher zu gehen behalten wir die Ausdrücke Weisung und Belehrung. Aber wovon und wozu? Von dem Höchsten, (was allerdings auch die Philosophie sucht;) und zum Heil des Suchenden, (welches noch keine Philosophie gefunden). Kurz, die Weisung, welche uns von dem Weiser in uns, dem Bewußtseyn, kommt, in welchem und durch welches der Geist der Wahrheit redet, weiset uns auf das Höchste, auf Gott, und führt uns zu Gott, wenn wir ihr folgen. Sie ist es auch, oder das Bewußtseyn ist es auch (folglich die Vernunft) was uns empfänglich für die Offenbarung Gottes, nicht blos in seinen Werken (der Natur) sondern auch, und noch vielmehr, in seinem Wesen, (in der heiligen Geschichte) macht. Von Allem diesem thut die Philosophie nichts. Sie will blos wissen, begreifen, beherrschen, das Gebiet alles Seyns und alles Begriffs; oder sie kennt sich selbst noch nicht recht und die kühnen Ansprüche, welche zu machen sie sich für berechtigt hält. Es bleibt demnach dabei: Philosophie und Weisheit

ist nicht dasselbe, trotz dem daß der Name Philosophie die Liebe zur Weisheit bezeichnet. Nicht einmal bloße Liebe, bloßes Streben nach Wissenschaft, nach vollkommenem Wissen und Begreifen, will die Philosophie seyn, sondern, wir müssen es wiederholen, dieses vollkommene Wissen und Begreifen selbst. Denn wäre dieses Wissen nicht vollkommen, so wäre es Stückwerk, (wofür auch der Apostel alles Wissen hält) folglich nichts weniger als Ausdruck oder Verwirklichung der ihrer selbst bewußten Idee oder Vernunft. Folglich würde sich die Philosophie, wenn sie nicht, wie Wissenschaft des Absoluten, so auch absolute Wissenschaft seyn wollte, selbst widersprechen, folglich aufheben. Was ihr nimmerher in den Sinn kommen wird. Es sieht gleichwohl ganz darnach aus als ob eine solche Wissenschaft ein Widerspruch in sich selbst wäre, wenigstens wenn wir den schlichten und nicht vom Dünkel des Wissens bestochenen Verstand fragen. Dieser läßt sich das Denken, und zwar das aus Principien abgeleitete, folgerichtige, gründliche, zu einem wissenschaftlichen Ganzen oder System strebende Denken auch nicht nehmen; aber er bescheidet sich, nicht Himmel und Erde, nicht Gott und die Natur, mit seinen Armen umklammern und sich aneignen zu wollen: sondern er bleibt in seinem Reiche, im Gebiet des Denkens, welches kein anderes als das der menschlichen (subjectiven) Angelegenheiten ist. Die (objectiven) Angelegenheiten der Natur (Schöpfung) und des Geistes von dem er selbst stammt, (des Schöpfers) hütet er sich wohl vor sein Forum zu fordern. Das menschliche Bewußtseyn hat seinen Lichtkreis, und seinen Horizont, als die Grenze dieses Lichtkreises. Ueber diesen Horizont hinaus geht das

Einrichtungs-gemäße Forschen, oder überhaupt die bestimmungsgemäße Thätigkeit der menschlichen Denkkraft nicht. Hier ist ihr Revier. Was in diesen Kreis eintritt, aus der Ober- oder Unter-Welt, aus der Region des Geistes an sich und der Natur an sich, dieses wird billig ein Eigenthum des Verstandes zum Behuf der Erklärung und der Einsicht. Aber alles was über diesen Kreis hinaus liegt, ist für den Verstand so gut als nicht da, er kann es nicht verstehen, weil er keine Wahrnehmungen davon hat, und so lange er menschlicher Verstand ist, nie haben wird. Weislich, oder bestimmter, göttlich ist es also eingerichtet, weil der Mensch nur so viel (Erkenntniß-) Raum braucht, als nöthig ist ihn nach allen seinen Beziehungen, besonders aber nach der höchsten, zu entwickeln. Und diese letztere ist unstreitig die Religion, zu welcher nichts weniger nöthig ist — wenn es sonst möglich wäre — als das Durchschauen der Identität des objectiv-Absoluten (der Natur) und des subjectiv-Absoluten (des Geistes) oder auch die Erkenntniß der Einheit des Wissens und des Seyns. Im Gegentheil ist nichts von der Religion entfernter, ja nichts wider-artiger, als ein solches Faust'isches Entgegentreten gegen Den, der alles geschaffen hat und trägt durch sein mächtiges Wort, und gegen seine Schöpfung, gleichsam um zu sehen ob beide die Probe gegen den Maßstab des menschlichen Geistes halten. Denn seit Kant hat sich der Menschengeist zum Richter über den Schöpfer und seine Schöpfung gemacht, und beide dem maßgeblichen Ermessen der sogenannten Vernunft unterworfen. Wenn nicht die Gewohnheit des Hörens und Lesens, und die ganze wissenschaftliche Atmosphäre die uns umgiebt, unsere geistigen Wahrnehmungs- und Unterscheidungs-Werk-

zeuge abgestumpft hätte, so würden wir in allen diesen kritischen Anmaßungen und Behauptungen, und in allen diesen intellectuellen Anschauungen des Absoluten und logischen Constructionen des Seyns u. d. gl. nichts Apodictisches und nichts Absolutes wahrnehmen und anerkennen, als eine unbezweifelbare und grenzenlose Vergessenheit aller, der menschlichen Kraft und Bestimmung von höherer Hand gesetzten, Grenzen. Sollte man nie hierüber zur Erkenntniß kommen? sollte man sich nie bescheiden lernen in dem Reiche der Wirklichkeit das uns umgiebt, alles Denken und Handeln aufgehen zu lassen, und das Reich der leeren Begriffe und phantastischen Anschauungen den Unglücklichen nicht streitig zu machen die in demselben zu Hause sind, nachdem sie die wirkliche Welt verloren? Kurz, wird die philosophirende Vernunft, d. h. die (excentrisch=) chimärische Phantasie, und die (concentrisch=) grübelnde Denkkraft, nie zu Verstande kommen? Wenn dieß geschähe, dann wäre es mit der Philosophie eben aus, dann brauchte man die Denkkraft in den täglichen Angelegenheiten des Lebens, vom Pflugschaar an bis zum Scepter; und für die höheren Angelegenheiten nähme man mit einer göttlichen Offenbarung vorlieb, nach welcher die wahre Vernunft dürstet wie der Hirsch nach frischem Wasser: denn die wahre Vernunft, — es muß wiederholt werden, — ist der Sinn für das Heilige. Die Philosophie selbst ist ein Beweis für dieses Bedürfniß der Vernunft, welches sich in dem Streben nach dem Höchsten beurkundet; nur daß der Verstand nicht im Stande ist dieses Bedürfniß zu befriedigen, wiewohl die Vernunft nur den Verstand hat um ihn als Späher nach dem Eldorado auszusenden, und die Phantasie, um ihm auf seiner Reise die nöthige Nahrung

zu reichen. Seine verschiedenen Berichte sind die Urkunden der Philosophie, wie sie von den ältesten Zeiten an vor uns liegen. Sollte sich der denkende Theil der Menschheit nicht einmal ermannen, Chimären und Grillen fahren zu lassen, und lediglich in dem Gebiet, welches dem Verstande zur eigenthümlichen Bearbeitung angewiesen ist, heimisch zu werden? Ein guter Anfang ist gemacht, der sich selbst kennende Verstand hat seit drei Jahrhunderten wieder angefangen sich mit den weltlichen Angelegenheiten zu begnügen und Wissenschaften und Künste, Gewerbe und Handel, Kriegs- und Staats-Angelegenheiten mit ungemeinem Eifer zu verfolgen. In allen diesen Dingen hat die Philosophie das leere Zusehen, obschon sie sich einbildet die Hand im Spiele zu haben. Allein der eingeborne Verstand des Menschen ist ein Denker ohne alle Philosophie; oder man müßte denn sagen wollen Philosophie ist nichts anders als der angeborne und durch die Umstände und Bedürfnisse entwickelte Verstand. Womit wir auch zufrieden seyn könnten. Dann würden wir aber auch nicht die Philosopheme und Theorien besitzen, die aus einem falschgeleiteten Forschungstriebe (nach dem Unendlichen, Höchsten, nach dem Urgrunde der Dinge) entspringen. Und dennoch, in Ermangelung eines Besseren, in Ermangelung echter Religion, die sich auf göttliche Offenbarung bezieht, müssen wir wenigstens die Philosophie des Alterthums als ein Surrogat für diese Geschenke der ewigen Gnade erkennen. Allein — offen herausgesagt — wozu heutzutage noch eine Philosophie, als ein tantalisches Streben nach dem Höchsten, nachdem wir es, nicht durch Philosophie erreicht, sondern durch die gnädige Erbarmung des lebendigen Gottes in überschweng-

licher Fülle erhalten haben? warum die wilde Erdenfrucht des Heidenthums feruerhin pflanzen und pflegen, nachdem es uns vergönnt worden, uns an der Frucht des ewigen Lebens-Baumes zu sättigen? Gleichwohl hat der Apostel abermals Recht, indem er sagt: „der Glaube ist nicht Jedermann's Sache. Und so möchte es denn, auch nachdem die jetzige Philosophie, wie ihr bevorsteht, sich in sich selbst aufgezehrt, nach einiger Zeit des Stillstandes — wie öfters — wieder neue Versuche geben die alten Wege einzuschlagen und das Ixions-Rad zu wälzen, bis endlich der bis jetzt noch so sehr verkannte, häufig verachtete, ja geschmähete Glaube den Sieg errungen, und die Herrschaft, zu welcher er geboren ist, ohne den Verstand in seinen Rechten zu schmälern, die sich nur nicht bis in das Gebiet des Uebersinnlichen erstrecken. Was aber der Glaube ist, und will, und soll, das wollen wir nach unsern geringen Kräften im letzten Abschnitte zeigen, welcher zugleich den Inhalt des ersten und zweiten bestätigen und positiv fester begründen wird, als es auf dem bisherigen blos negativen Wege geschehen konnte.

Dritter Abschnitt.

Glaube.

I.

Standpunkt der Betrachtung.

Wir gelangen jetzt zum eigentlichen Zielpunkt dieses Werks. Wenn uns die Philosophie nicht zur Wahrheit, nicht zur Weisheit, nicht zum Ziele führt, was dann? Was die Philosophie vergeblich sucht, wie wir im zweiten Abschnitt dieses Werk zu zeigen bemüht waren, das tritt uns in der heiligen Geschichte entgegen, von welcher wir im ersten Abschnitt zeigten, daß sie als das Princip der Geschichte überhaupt anzuerkennen ist, wenn anders das Räthsel der Welt-Geschichte gelöst werden soll. Auf den Standpunkt der heiligen Geschichte haben wir uns nun wieder zu versetzen, wenn wir den Gegenstand unserer jetzigen Betrachtung, die tiefste Erscheinung in der menschlichen Seele, den Glauben, den wir für höher halten als alle Speculation, in seiner ganzen Tiefe, in seinem vollen Umfange, in seiner höchsten Beziehung, in seiner großen Bedeutung für unser Leben, gründlich erforschen und klar erkennen lernen wollen. Denn in der heiligen Geschichte, und nur in ihr, tritt uns der Glaube, sie immerfort menschlicherseits begleitend, als

das Element entgegen, in welches die Offenbarung eingebildet ist, wie die Natur in den Raum, wie der Geist in die Zeit. Nur die heilige Geschichte stellt uns die Männer des Glaubens auf, und zeigt uns an ihnen das Wesen des Glaubens, für welches unsere gewöhnliche Psychologie noch keine Stelle gefunden, oder, wenn sie ihm eine solche einräumte, dieselbe nur mit einem bedeutungslosen Schein-Wesen erfüllt hat. Stellen wir uns demnach den Charakter der heiligen Geschichte nochmals vor Augen, wie derselbe aller Speculation schroff gegenübersteht, und ihr keinen Raum läßt in das Gebiet einzudringen, in welchem der Glaube lebt und zum Heil der Menschheit geschäftig ist.

Der Geist freier Forschung ist der Geist der Wahrheit. Er hat uns, nach unserer innersten und klarsten Ueberzeugung, durch das Gebiet der Geschichte begleitet, und uns in derselben nicht nur die Spuren einer göttlichen Vorsehung und ihrer Lenkung menschlicher Schicksale, sondern selbst das Einschreiten göttlicher That in die Zeit, in dem hohen und ewigen Erlösungs-Werke, als der Summe und dem Gipfel göttlicher Offenbarung gezeigt. Wir haben in der Geschichte selbst einen Gegensatz zwischen dem menschlichen Thun und Treiben und zwischen der göttlichen Offenbarung gefunden, einen Kampf zwischen Irdischem und Himmlischem, Zeitlichem und Ewigem, Sündigem und Heiligem wahrgenommen; und es ist nicht schwer zu bestimmen, auf welche Seite der Sieg fallen muß. Diese Ansicht der Geschichte, zu Folge welcher Ordnung in die Verworrenheit, und Klarheit in das Dunkel tritt, steht auf alle Weise jener gegenüber und entgegen, welche die Weltgeschichte aus sich selbst erklären will, und dieselbe aus einem nothwendigen

Gesetz entweder der Natur oder des Geistes entwickelt werden und gleichsam hervorwachsen läßt, dergestalt, daß diese Ansicht in ihrem höchsten Aufschwunge die Geschichte sogar als göttliche Offenbarung betrachtet, aber auf ganz andere Art als wir in derselben göttliche Offenbarung gefunden haben. Nämlich nach dieser Ansicht ist die (Welt-) Geschichte nichts anderes als die Entwickelung des göttlichen Wesens in der Zeit, wie die Natur die Entwickelung desselben Wesens im Raume ist, und zwar beides nach gleicher Nothwendigkeit. Nach dieser Ansicht ist sogar die sogenannte Mythengeschichte, oder der Gesammt-Inhalt der Mythologie, ein integrirender Theil der Offenbarung des göttlichen Wesens. Allein nichts kann jener göttlichen Offenbarung, welche wir in der Geschichte anerkannt haben, schroffer und feindseliger entgegenstehen. Der Gott, welchen wir in der Geschichte anerkennen und anbeten, steht unter keinem Gesetz der Nothwendigkeit und nothwendiger Entwickelung. Er ist ein heiliger Gott, der Urquell aller Gerechtigkeit und Gnade; was er schafft, schafft er durch seinen Willen; was er beherrscht, beherrscht er durch sein Gebot; und das Wesen, das er seines Gebotes würdiget, ist hiemit auf die Höhe eines freien Wesens gestellt, bestimmt in dem Elemente zu leben, in welchem der Schöpfer selbst lebt: in dem Elemente der reinen und lauteren Freiheit, d. i. der Heiligkeit. Die Heiligkeit verhält sich zur Nothwendigkeit wie das Licht zur Finsterniß, wie der Tag zur Nacht, oder kurz, wie zu ihrem eigenen Gegentheil: der Dienstbarkeit. Hieraus ergiebt sich wie weit die obige Ansicht von der unsrigen absteht. Die unsrige zeigt uns ein Reich des Lebens, des heitersten, freiesten Daseyns, dessen ewiges Band

die Liebe ist, die Liebe, die von Gott ausgeht und alle seine Kinder umfassen will. Aber nur der Zeitlichkeit entnommen können wir in dieses Leben eingehen: denn Zeitlichkeit ist Vergänglichkeit, und jenes Leben ist ewiges Leben. Und wiederum nur durch die Erlösung, welche uns in Jesu Christo, dem Sohne Gottes und Heilande der Menschen, geworden ist, haben wir Antheil an der Seligkeit, die uns im Reiche seines Vaters bereitet ist. Können wir uns selbst selig machen? können wir uns selbst erlösen? oder wollen wir über das zeitliche Leben hinaus keine Ansprüche machen? Und wenn wir es nicht wollten, so ist es doch Gottes Wille, daß die Menschheit nicht aus seinem Reiche fallen soll. Was vermögen wir gegen diesen Willen? wir können wohl gegen ihn handeln, aber wir sollen nicht; und in diesem Sollen liegt unsere Bestimmung und unser Urtheil. Nach seinem Thun wird der Mensch gerichtet. So kommt ein großer Zusammenhang in unser Leben und in die Geschichte selbst. Sie wird zum Drama, dessen Knoten nur der Allmächtige lösen kann und will. Dieß alles nach der Ansicht auf unserm Standpunkte. Ueberall Befriedigung, überall Lösung der Räthsel, die uns die Geschichte darlegt; keine Dissonanz, kein Widerspruch mehr. Was wollen wir weiter? was giebt es Beruhigenderes als Ausgleichung? Aber von diesem Standpunkte aus haben wir auch einzugestehen daß der Mensch in steter Beziehung zu Gott steht, mag er sie nun anerkennen und sich ihrer erinnern oder nicht; woraus dann folgt, daß sein höchstes Verhältniß das religiöse ist oder seyn sollte, und daß alle eingebildete Unabhängigkeit von Gott, als der Quelle alles Lebens, nur zum Verderben führen kann. Nun hat es zwar stets eine Menge Men-

schen gegeben, und es giebt deren noch, die in dieser scheinbaren Unabhängigkeit gelebt haben und noch leben: allein wenn in Gott, und nur in Gott, die Wahrheit ist, so folgt von selbst, daß Alle die, welche von Gott entfernt und getrennt leben, im Irrthume sind, sey es nun, daß sie überhaupt nichts Göttliches anerkennen, oder daß das, was sie für göttlich halten, nicht das wahrhafte Wesen des lebendigen Gottes sey. Wenn wir nun nicht in Abrede seyn können, daß sich Gott schon von Anbeginn des menschlichen Erdenlebens den Menschen geoffenbart habe, so müssen wir auch zugeben daß Alle die, welche von Gott nichts wissen, ihn verloren haben, sie mögen angehören welcher Zeit und welchem Volke sie immer wollen; und wir haben daher ein vollkommenes Recht sie, mit der Schrift, Heiden zu nennen. Und so ist denn in dieser Hinsicht die Welt-Geschichte die Geschichte des Heidenthums, und Alles, was sich in der Welt-Geschichte, und lediglich aus ihr entwickelt, heidnisches, d. h. ungöttliches Wesen. Es scheint dieß nun freilich ein strenges Verdammungs-Urtheil zu seyn, was wir über die Menschheit, als Menschheit, aussprechen: allein eine von Gott getrennte (abgefallene) Menschheit ist ihrer Natur nach nothwendig ungöttlich. „So wäre denn auch wohl — kann man sagen — die Befriedigung der natürlichen Triebe und Bedürfnisse ungöttlich? und überhaupt alles Thun und Treiben des Menschen, durch welches er seine natürliche Einrichtung, so wie seine geistigen Anlagen ausspricht? denn gehören denn nicht auch die letzteren zu seiner Natur? Und so wäre denn auch die Vereinigung der Menschen in Staaten, die Einrichtung und Handhabung der Gesetze, das Treiben des Handels und

der Gewerbe, die Erfindung von Künsten und Wissenschaften ungöttlich? denn gehört nicht alles dieß zum weltlichen Leben?" Wenn unsere Behauptung diesen Sinn hätte, so würde das Leben, und die Erhaltung des Lebens selbst, etwas Ungöttliches seyn: denn alle jene menschlichen Bemühunge:. und Thätigkeiten gehören, mehr oder weniger nahe, der Erhaltung des Lebens an. Dann geböte die Stimme Gottes selbst etwas Ungöttliches, wenn sie spricht: „im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen;" und: „Sechs Tage sollst du arbeiten." Unmöglich also kann jenes von uns gefällte Urtheil in dieser Beziehung verstanden werden. Nein: das Leben in der Welt, mit allen Bedingungen zu seiner Erhaltung, ist göttliche Einrichtung; wie könnte es ungöttlich seyn? aber wenn diese Bedingungen und ihre Erfüllung, welche blos Mittel zu höherem Zweck sind, wenn sie zum Zweck des Lebens selbst gemacht werden, wenn das Leben überhaupt ein Welt-Leben oder weltliches Leben, d. h. ein Leben für die Welt wird, dann ist es ein Leben des Abfalls, und verdient das obige Urtheil. Und diesen Charakter trägt die ganze Welt-Geschichte mit ihrem gesammten Inhalte: es ist der Mangel, die Leere an wahrhaft göttlichem Gehalt, an der Bewahrung und Pflege des Heiligen im inneren Wesen und Leben selbst, was jenen Charakter bestimmt. Der ganze Götterdienst des Heidenthums enthält dieses Heilige nicht. Spricht doch der Herr des Himmels durch den Mund seines Propheten sogar über die Israeliten: „dieses Volk ehret mich mit seinen Lippen, aber ihr Herz ist ferne von mir." Was wir mit diesem Heiligen im inneren Wesen und Leben meinen, ist

klar in den Worten ausgesprochen: „das ist meine Freude, daß ich mich zu Gott halte, und meine Zuversicht setze auf den Herrn, und ihm verkündige alle mein Thun;" und noch klarer in folgenden: „Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde." Wo finden wir diese Lebens-Stimmung und Richtung in der Welt-Geschichte? Wo ist das Streben des Zeit-Geistes in irgend einer Geschichts-Periode auf dieses Ziel gerichtet? Eben weil der Zeit-Geist eine jede Geschichts-Periode beherrscht, ist der ewige Geist fern von einer jeden, und so denn von der Welt-Geschichte überhaupt. Wir treten also auf unsern Standpunkt, den Standpunkt der heiligen Geschichte zurück, und sagen: Er hat sich in der Zeit offenbart, der ewige Geist; er hat sich selbst, und den Weg, der zu ihm führt, auf das deutlichste gezeigt, und Jeder, der diesen Weg gehen will, wird inne werden, daß dieß der Weg der Wahrheit und des Lebens ist, und daß es außer diesem Wege keinen giebt der zur Wahrheit und zum Leben, d. h. zu Gott selbst, führt. Es ist der Weg des Rechtthuns, oder der Frömmigkeit, d. h. des Gehorsams gegen das unverletzliche oder heilige Gebot des Handelns, welches uns schon im Bewußtseyn eingeboren ist. Gegen dieses Gebot handeln ist Sünde; und Sünde wie Frömmigkeit ist nur in Beziehung auf ein heiliges Wesen, auf welches uns das Bewußtseyn weiset, denkbar. Dieses heilige Wesen aber, für welches jeder Mensch, auch der roheste, eine heilige Scheu (religio) hat, es bleibt, im Bewußtseyn selbst, unerkannt, wenn es sich nicht auf irgend eine Art in seiner Wesenheit offenbart. Die Natur ist diese Wesenheit nicht: sie ist nur „Seines Kleides

Saum.“ Und außer der Natur ist nichts als die Geschichte, welche für eine solche Offenbarung übrig bleibt. Und so rufen wir immer wieder die heilige Geschichte zurück und auf das Verhältniß, in welches sich durch sie das heilige Wesen mit den Menschen gesetzt hat. Als lebendigen und einigen Gott kündiget sich hier das heilige Wesen der Menschenwelt an, und verkündiget ihr seinen Rathschluß: seine Erbarmung über die Uebertreter seines Gebots. Werkzeuge hat sich Gott erwählt und zugerüstet, welche für seine Offenbarung empfänglich sind, und sie fortpflanzen wie einen Baum, der nach und nach die ganze Welt beschatten soll. Glaube heißt das Organ in diesem Auserwählten, wodurch die göttliche Offenbarung in sie eingeht; und überall und zu allen Zeiten ist es nur der Glaube (das Vertrauen aufs Wort) was für die Auf- und An-nahme der Offenbarung empfänglich macht. Dieser Glaube wohnt im Herzen, und ist der Speculation fremd, die ihn nothwendig von sich abweisen muß, wie wir sogleich, zum Behuf des Folgenden, aus früheren Andeutungen nochmals zusammenfassen wollen. Denn wir können uns, vor dem Eingang in die vorliegenden Untersuchungen und Darstellungen, nicht klar und gründlich genug über Princip und Basis unserer Ansichten mit dem Leser verständigen, weil, um den lebendigen Gott zu finden, unserer tiefsten Ueberzeugung nach, nur der Glaube das Organ, und folglich der Standpunkt, von dem wir auch hier ausgehen, der Standpunkt des (Offenbarungs-) Glaubens ist. — „Also wäre der Weg dieses Glaubens wirklich der einzige Weg?“ ruft uns der Philosoph entgegen, und fährt fort: „Sucht nicht auch die Philosophie den Weg zu Gott? Gewiß, denn sie sucht

den Weg zur Wahrheit, oder vielmehr die Wahrheit selbst.“ Hierauf antworten wir: nicht sowohl was die Philosophie sucht, als vielmehr was sie findet, ist der Punkt, um den es sich handelt. Findet sie Gott? Wir haben erwiesen, daß dieß nicht der Fall ist, schon darum nicht, weil es dann nur Eine Philosophie geben könnte, und weil diese Eine Philosophie dann Gottes-Wissenschaft (Theologie) wäre. Wäre Gott ein Gegenstand für die Philosophie wie z. B. die Natur der Gegenstand der Naturwissenschaft ist, so müßte der Philosophie ihr Gegenstand gegeben seyn. Läßt sich aber die Philosophie etwas geben in ihrem Gebiet, d. h. in dem Gebiet der Speculation? Keineswegs! Die Philosophie steht in ihrem eigenen, inneren, abgeschlossenen Kreise des Denkens fest, selbständig, frei. Sie ist also getrennt von Gott. In der Trennung von Gott aber kann man Gott nicht erkennen. Nur in der Einigung mit ihm erkennt man ihn. Diese Einigung mit Gott, oder den Weg zu dieser Einigung, zeigt die Lehre der Offenbarung (Gottes Wort) im Glauben. Die Philosophie ist aber nicht im Glauben. Sie hat also das Gottes-Bewußtseyn nicht, das der Glaube giebt. Wie will sie also Gottes inne werden in der von Gott getrennten Speculation? Und ist die Speculation von Gott getrennt, (wie sie es ist;) ist nicht das ganze Unternehmen der Philosophie ein ungöttliches? So ist es. Die Philosophie ist der ungöttliche Weg zu Gott zu gelangen; wenn überhaupt Gott der Gegenstand der Philosophie ist; was wir nicht von allen Formen derselben sagen können. Freilich, wenn die Philosophie den lebendigen Gott, den wir nur aus geschichtlicher Offenbarung ken-

nen, vorausſetzt, als ſchon mit dem Bewußtſeyn oder der Vernunft gegeben, (obſchon die Vernunft nichts beſitzt, was ſie nicht erſt durch Belehrung vernommen, ganz wie die äußeren Sinne;) dann kann ſie leicht widerſprechen und behaupten ſie gehe göttlich zu Werke, denn ſie gehe vom religiöſen Bewußtſeyn aus. Allein erſtlich iſt das religiöſe Bewußtſeyn nicht der Ausgangspunkt der Philoſophie, ſie habe Namen wie ſie wolle; und ſodann giebt, wie wir factiſch nachgewieſen, das allgemeine religiöſe Bewußtſeyn keine beſondere Kunde vom lebendigen Gott, als welcher ſich ſelbſt offenbaren muß, wenn er erkannt werden ſoll. Nochmals: der lebendige Gott hat ſich dem Glauben, und nicht der Speculation, offenbart; und wenn uns daran gelegen iſt über das Weſen des Glaubens genauen Aufſchluß zu erhalten, ſo müſſen wir ſeine Elemente in der heiligen Geſchichte aufſuchen, die ihren ewigen Tempel auf dem Grunde des Glaubens errichtet hat. So viel über den Standpunkt, welchen wir behaupten müſſen, wenn wir über den Gegenſtand ins Klare kommen wollen, welcher, wie Goethe ſehr wahr bemerkt, die Welt von jeher in zwei Partheien getheilt hat.

II.

Die Elemente des Glaubens aus der heiligen Geschichte abgeleitet.

Die gewöhnlichen Untersuchungen über das Wesen des Glaubens beginnen und endigen mit alltäglichen psychologischen Thatsachen und mit eben solchen Resultaten, aus denen nichts weniger als die wahre Natur des Glaubens hervorgeht, der zwar in der Tiefe des menschlichen Wesens ruht, wie das edle Metall im Schooße der Gebirge, aber, wie dieses, nur selten gediegen, sondern meist vererzt und verlarvt zu Tage gefördert wird. Deshalb ist es nöthig ihn in seiner reinsten Erscheinung aufzusuchen. Wie nun das Wesen der heiligen Geschichte, d. h. der Geist der Wahrheit, der heilige Geist, der sie durchdringt und erfüllt, für uns zum Richtmaß der Philosophie geworden ist, und uns als leitender Faden durch das große Labyrinth derselben begleitet hat, so ist es ebenfalls nur die heilige Geschichte, die uns über das Wesen des Glaubens den sichersten Aufschluß geben kann, indem in ihr der Glaube als die reinste und schönste, um nicht zu sagen göttlichste, Erscheinung des menschlichen

Wesens hervortritt, ohngefähr wie — wenn Weltliches und Göttliches verglichen werden kann — bei den Griechen die Kunst und die Philosophie, und bei den Römern die Tapferkeit und Staatsklugheit. Wie wir schon früher bemerkt haben, so ist die ganze Geschichte des Israelitischen Volks an den Glauben geknüpft und vom Glauben, wie von einem Elemente, getragen. Nicht Kunst und Weisheit, nicht praktische Lebensklugheit, überhaupt nicht die Betriebsamkeit der gebildeteren Völker des Alterthums, in der Nähe oder Ferne, zeichnen dieses Volk aus, sondern allein die wunderbare Erscheinung des Glaubens, welcher in Israel wie eine seltene, wie eine vom Himmel selbst auf die Erde versetzte Pflanze gepflegt und erzogen wird. Zwar ist auch hier, wie überall, das Volk, und der Ausgezeichnete im Volk, zu unterscheiden. Denn auch in dem sinnigen Volke der Griechen z. B. war nicht Jeder ein Künstler und nicht Jeder ein Philosoph. Und darum haben wir uns, wenn wir den Glauben in den deutlichsten, kräftigsten Zügen erblicken wollen, nur an die vom höchsten Erzieher Auserwählten im auserwählten Volke zu halten, und ihre ganze Sinnes- und Handlungs-Weise ins Auge zu fassen, um, so zu sagen, das Wesen des Glaubens in seiner vollen Blüthe wahrzunehmen. Früher bereits haben wir auf solche Glaubens-Heroen in der heiligen Geschichte hingedeutet. Jetzt aber ist es mit der bloßen Hindeutung nicht genug, sondern wir müssen ausgezeichnete Charaktere herausheben, in denen der Glaube in seiner vollen Kraft lebt, und durch genaue Betrachtung die Elemente dieses Glaubens an das Licht zu bringen suchen. Sonderbarer Weise — obwohl wir lieber sagen möchten: wunderbarer Weise — fügt es sich, daß der

Beginn und die Vollendung der Glaubens-Schule, im Geschlecht einen göttlich-natürlichen Gegensatz findet. Abraham, der Stammvater Davids, in welchem die Verheißung zuerst in die Wirklichkeit tritt, zeigt sich — wenn hier ein Ausdruck aus der Physik erlaubt ist — als der männliche Pol des Glaubens. Des Heilandes Mutter, Maria, der letzte Sprosse Davids, in welchem die Verheißung in Erfüllung geht, erscheint als des Glaubens weiblicher Pol. In Abraham: männliche Aufopferung; in Maria: weibliche Ergebung. Sehet sogleich die beiden Elemente des vollendeten Glaubens, welche sich, wie in jedem wahrhaften Gegensatze, in einem dritten, nämlich im zweifellosen Gehorsam vereinigen. Und da, wo sich beide Elemente vereinigen, finden wir gleichsam den Kern des Glaubens, das tief-innerste Wesen desselben, welches nicht etwa aus jenen Elementen zusammengesetzt, sondern im Gegentheil die Wurzel jener aus einander gehaltenen Erscheinungen der Aufopferung und der Ergebung ist: nämlich die Zweifellosigkeit als Grund, und den Gehorsam als Folge. Welcher Reichthum von Seelenleben thut sich hier kund in der einfachen Erscheinung des Glaubens! Und was setzt diese einfache Erscheinung voraus in den Seelen, aus denen sie hervorgeht! Eine gemeine, eine selbstische, eine nur auf eigenen Genuß und Vortheil bedachte Seele kann nicht so glauben. Eine schwache, eingeschüchterte, aller kräftigen Stütze beraubte Seele kann nicht so glauben. Eine argwöhnische, oft betrogene, und darum auf Irrpfade verlockt gewesene Seele kann nicht so glauben. Eine Schuld-belastete, in sich selbst zerrissene, mit sich selbst im unversöhnlichen Zwiespalt lebende Seele

kann nicht so glauben. Und kurz, eine Seele, aus welcher die Reinheit, die Einfalt, die Kindlichkeit, der Friede gewichen ist, ist eines solchen Glaubens durchaus unfähig. Alles dieß muß uns aufmerksam auf die Erscheinung des Glaubens machen, und unsere früheren Vorurtheile gegen den Glauben, unsere Geringschätzung desselben, unser stolzes Mitleiden mit denen, von denen gesagt wird: sie haben den Glauben, um ein gutes Theil dämpfen. Es muß uns anregen und begierig machen mit dieser im täglichen Leben — man darf fast sagen: unerhörten — Erscheinung näher bekannt zu werden, ihren Grund, ihre Beschaffenheit, ihre eigenthümliche Richtung und Beziehung, oder ihren Zweck und ihr Ziel, näher kennen zu lernen. Denn sollten wir wohl einem alten römischen Lustspieldichter nachstehen wollen, der für das allgemeine Menschliche schon einen so tiefen, reinen Sinn verrieth, daß er ausrufen konnte: „ich bin ein Mensch; was menschlich ist, geht mich an!“ Und hier ist in der That mehr als Menschliches! hier ist etwas, was in dem gewöhnlichen Verzeichnisse der menschlichen Tugenden, wie sie die heidnischen Weisen gaben, gar nicht zu finden ist: hier ist Gottes-Gemeinschaft. Wir erklären uns näher.

Es ist nämlich unsere Pflicht die Elemente des Glaubens in den beiden Musterbildern desselben, in Abraham und Maria, nicht blos zu nennen, sondern zu entwickeln; woraus sich von selbst die Gottes-Verbundenheit dieser glaubenvollen Seelen ergeben wird. Es ist zu dem Ende nöthig, daß wir einen Blick über ihr einfaches Leben werfen. Zunächst tritt uns Abraham entgegen. Sein Geschichtschreiber führt ihn sogleich als einen Gott im Glauben verbun-

denen Mann ein. „Und der Herr sprach zu Abraham: Gehe aus deinem Vaterlande, und von deiner Freundschaft, und aus deines Vaters Hause in ein Land das ich dir zeigen will. Und ich will dich zum großen Volk machen. — — — Und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlecht auf Erden." Man bemerke die Steigerung der Opfer, die dem Manne auferlegt werden, der die Stimme des Herrn vernimmt. Das Vaterland zu verlassen ist hart; seine Freunde, noch härter; am härtesten aber von der süßen Gewohnheit des väterlichen Hauses scheiden, das die Spiele unserer Kindheit, die Träume unserer Jugend, und das Tagewerk unseres männlichen Alters, so wie die Frucht unseres Fleißes gesehen hat. Und was soll ihm dafür werden? ein unbekanntes Land, reiche Nachkommenschaft, und ein Segen, der sich über die ganze Erde verbreitet. Wird ihm Entschädigung seyn was er nicht kennt, was er nicht erleben wird, und wofür er Alles opfert was bis jetzt das Glück seines Lebens war? Wer würde ein Gut, das keines für ihn ist, um einen Preis, der Alles für ihn ist, eintauschen? Und was thut Abraham? „Er zog aus, wie der Herr zu ihm gesagt hatte." Kein Wort des Murrens, kein Wort der Widerrede, kein Wort des Zweifels, sondern Nichtzweifeln, und Gehorchen. Sehet da die Elemente des Glaubens im ersten männlichen Opfer. Die Jahre vergingen, das Alter kam heran, Abraham hatte keinen Sohn. Und der Herr sprach zu ihm: Siehe gen Himmel, und zähle die Sterne: also soll dein Same werden. Und Abraham? er glaubte dem Herrn. Hier steht der Glaube, wie wir ihn früher mit dem einfachen Ausdruck, Vertrauen aufs Wort, angedeutet, und wir sehen, was noch täglich Jeder

erfahren kann, in Dem Treue und Glaube nicht ausgestorben ist: daß der Glaube kein kahles, todtes Fürwahrhalten des Verstandes, daß er Herzens-Zuversicht ist, daß er das Band ist, welches die Herzen, welches die Geister bindet. — Endlich ist dem geduldig Harrenden der geliebte Isaak geboren und wächst heran zur Freude des Vaters. Da ruft ihn der Herr von neuem an: „Nimm Isaak, den einigen Sohn, den du lieb hast, und opfere ihn zum Brandopfer.“ Er sagt es selbst, der prüfende Gott, daß es der einzige, der geliebte Sohn ist, den er zum Opfer verlangt. Und Abraham? er spaltet Holz zum Opfer und macht sich auf, es zu vollziehen. Ist dieß Stumpfsinn? der Stumpfsinn liebt nicht. Ist das Blödsinn? Abraham hat sich in Aegypten klug genug gezeigt. Ist das feiger Sklavensinn? Abraham hat sich als freien Mann gezeigt, da er von Laban schied, und als tapfern Mann, da er die Feinde schlug. Was ist es denn? es ist Gehorsam, die Folge des Vertrauens: es ist lebendiger, thätiger Glaube. Der männliche Glaube zeigt sich in der That. Was zu erweisen war.

Wenden wir uns nun zu Maria, der Mutter des Herrn. Holdselig nennt sie der Bote Gottes, und die Gebenedeiete unter den Weibern. In unschuldiger Anspruchlosigkeit erschrickt sie über seiner Rede, und gedenkt: welch ein Gruß ist das? Noch mehr: „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum auch das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden.“ Eine Jungfrau, die von keinem Manne weiß, soll gebären, ein heiliges Kind, den Sohn Gottes. Giebt es etwas

Unerhörteres? Unglaublicheres? was soll eine einfältige, fromme, schüchterne Seele hiezu sagen? Der Bote des Herrn hat sich aber als solchen beurkundet, er hat ihr die Schwangerschaft der unfruchtbaren Elisabeth offenbart. Sie hat sich überzeugt, daß ihr Schicksal vom Herrn kommt, und sie ist gefaßt." „Siehe, ich bin des Herrn Magd. Mir geschehe wie du gesagt hast." Es ist nichts mehr noch weniger als ein Wunder, was hier geschehen soll. Und dieses Wunder, dieses dem Verstande, der doch auch in einer weiblichen Seele richtet, Unbegreifliche, dem jungfräulich-zarten Gemüth Widersprechende: es wird ihr vom Herrn verkündigt, und siehe da, jeder Zweifel verschwindet im Nu, oder vielmehr, kein Schatten eines Zweifels steigt aus den Tiefen der Seele empor; und alle jungfräulich-schamhaftige Schüchternheit ist durch das reine Gefühl des Heiligen beseitiget. Nur fromme Seelen, wie die Seele Maria's, sind des Glaubens fähig; aber auch nur glaubenvolle der Frömmigkeit. Glaube und Frömmigkeit schmelzen zusammen in Einer Reinheit, Lauterkeit, Ungetrübtheit des innersten Wesens. Und so steht denn das schöne Bild der Maria vor uns, wie sie in Unschuld und Demuth bereit ist der heiligen Gegenwart Gottes gewürdiget zu werden in Kraft ihres frommen Glaubens. Was ist es aber, das in der Seele Maria's den Charakter des Glaubens auf weibliche Weise ausspricht? Es ist, nächst der zuversichtlichsten Zweifellosigkeit, die unbedingte Ergebung in den Willen Gottes.

Und nun wollen wir die hier aufgestellten und zusammengefaßten Merkmale des Glaubens ihrer Wesenheit nach betrachten. Wir haben oben den Glauben mit den

edlen Metallen verglichen. Nun, das edelste Metall ist das Gold, und das edelste Gold das von aller Verlarvung und Vererzung freie, das gediegene. Blickt in die menschliche Seele hinab, forschet in ihrer Tiefe, und sehet, ob ihr etwas Reineres, Edleres, und dem göttlichen Wesen Verwandteres erblickt, als den Glauben! Wir wollen jedes der beiden Grund-Elemente des Glaubens näher ins Auge fassen: die Zweifellosigkeit, und den Gehorsam, von dem sich von selbst versteht, daß er kein erzwungener, sondern ein freier ist.

III.

Nähere Betrachtung der Elemente des Glaubens.

Nicht=zweifeln ist glauben. Wer dieß nie erfuhr, hat nie erfahren was der Glaube ist. Es giebt aber keinen Menschen der es nie erfahren hätte; im Gegentheil, ohne es zu wissen, lebt Jeder immerfort im Glauben, als in dem Elemente, welches uns im selbstbewußten Daseyn trägt. Zweifelt wohl jemand an der Wirklichkeit der Sinnenwelt? zweifelt er an seinem eigenen Daseyn? Nein! er glaubt fest daran. Es wird hier eingewendet: „man zweifelt darum nicht daran, daß die Welt und daß man selbst wirklich ist, weil man es weiß, aber nicht darum, weil man es glaubt.“ Hierauf antworten wir aber: Was ist denn ein Wissen ohne Gewißheit? und was ist denn die Gewißheit überall anders als das Nicht=Zweifeln? und was ist das Nicht=Zweifeln anders als der einfache Act den wir Glauben nennen? Diesen Act setzen wir unausgesetzt bei aller Erfüllung unseres Bewußtseyns durch Gefühle, Vorstellungen, und Bestrebungen fort, und dieser Gesammt=Act

unseres Lebens ist der Glaube. Der Glaube ist, so zu sagen, die innere, unsichtbare Cohäsions-Kraft unseres geistigen Daseyns, durch die es zusammengehalten wird wie jeder Körper durch die physische Cohäsionskraft. Der Glaube also, als die Kraft des Zusammenhanges, des Zusammenhaltens, ist dadurch die Kraft der Einheit, die wahre geistige Erhaltungs- und Lebens-Kraft.

Und so wird uns der Glaube, in seiner Erscheinung als das Nicht-Zweifeln, immer bedeutungsvoller, und wir begreifen wie der Zustand der inneren Einheit im Menschen in dem Augenblicke verschwindet wo der Glaube aufhört. Wenn nun der Zustand der Einheit der vollkommnere und vorzüglichere ist, — indem wir ja in Gott selbst die höchste Einheit anerkennen, — so können wir auch leicht ermessen, daß der Mensch, der immerfort im Glauben lebt, wenigstens was sein Befinden betrifft, viel mehr vor dem voraushaben werde, der sich immerfort in Zweifel und Zwiespalt herumtreibt. Die tägliche Erfahrung lehrt uns wenigstens daß der letztere Zustand nicht eben der angenehmste ist. „Kann denn aber ein Mensch nicht mit sich selbst einig seyn und dennoch an Vielem zweifeln, ohne sich darum unglücklicher zu fühlen? Ja, führt nicht der Zweifel selbst oft erst zur Wahrheit, und folglich zur Einheit und Einigkeit mit uns selbst?" wer so spricht, scheint nicht zu sehen, daß er sich in mehr als Einem Widerspruche hernmdreht. Erstlich ist der Mensch in dem Maße nicht mit sich einig als er zweifelt. Einzelne Zweifel, sie mögen betreffen was sie wollen, sind wie einzelne Wölkchen am Himmel, die den Glanz der Sonne nicht trüben. In dem Maße aber wie sie sich mehren und zu Wolken werden, die zuletzt in großen Massen

den Himmel umziehen, verdüstert sich dieser bis zu nächtlicher Schwärze. So auch der Zustand des Menschen. Zweitens kann man nicht sagen, daß der Zweifel zur Wahrheit führt: denn er läßt uns nur bemerken, daß wir die Wahrheit nicht haben, hat aber selbst nichts in sich, was eine Richtung und Weisung zur Wahrheit in sich enthielt, sondern er sucht nur in dem, was für wahr gehalten wird, Widersprüche aufzufinden, und ist demnach wohl ein guter Spion für das Unwahre, aber in keinem Falle ein Wegweiser zur Wahrheit. Dieß ist nur der Glaube, dem, als Einheit, die Wahrheit als Einheit verwandt ist. Der Zweifel kann also auch nie den Menschen zur Einheit und Einigkeit mit sich selbst führen; dieß kann nur der Glaube. Uebrigens, obgleich auch das Zweifeln schon ein Herausfallen aus dem Glauben ist, so ist doch der Zwiespalt bei weitem mehr als der Zweifel. Dieser haftet lediglich am Gegenstande und zernagt ihn gleichsam mit seiner zerstörenden Kraft; der Zwiespalt aber wohnt im innersten Herzen und nagt am eigenen Leben. Inzwischen entspringen Zweifel und Zwiespalt aus Einer Wurzel: dem Abfall aus dem Glauben. Wir wiederholen also: Glauben ist nicht-Zweifeln: denn auch der Zwiespalt ist ein Zweifel, nämlich eine Spaltung oder Trennung im Gemüth.

Was für eine Einheit ist denn das aber, aus welcher der Mensch herausfällt wenn er aus dem Glauben fällt? Nun, sowohl Zweifel als Glaube sind Lebens-Verhältnisse; und so kann denn die Einheit, welche im Glauben Statt finden soll, keine andere als Einheit des Lebens seyn. Das Leben selbst ist Einheit: denn wenn das Leben Trennung erfährt, so erfährt es den Tod. Daher ist Glaube und

Leben mit einander eben so vewandt als Zweifel und Tod. Der Glaube ist eben so wenig ein gleichgültiger Zustand als das Leben; und wenn wir uns nicht entschließen können zu glauben, so müssen wir auch auf das Leben — das innere nämlich — Verzicht thun. Dieß mag nun abermals paradox erscheinen, indem Mancher sagen wird: „nun, Gott sey Dank, ich lebe doch immer frisch und gesund, wiewohl ich mich nicht zum Glauben entschließen kann: denn das Glauben ist einmal nicht meine Sache; ich muß überall im Klaren seyn.“ Wir brauchen aber nicht das früher Gesagte zu wiederholen, daß Jeder, auch wenn er es nicht weiß und meint, dennoch im Glauben lebt und leben muß, weil er sonst gar nicht mit Bewußtseyn leben kann. Aber wir selbst haben uns hier einen Einwurf zu machen. Nämlich wenn der Glaube der natürliche Zustand eines jeden Menschen ist, wie ist es denn möglich daß irgend ein Mensch aus dem Glauben fallen kann? Dieß bringt uns auf den aus einander zu setzenden Unterschied zwischen dem Glauben als Zustand, und dem Glauben als Act; indem sich erwarten läßt daß der Glaube, wie das Leben selbst, mehr als eine Seite habe, und sich mannigfaltig gestalte.

Wie unser inneres Wesen und Leben sich überhaupt als Nöthigung (Gesetz) und Wahl (Freiheit) entfaltet, und wie die erste der Einrichtung unseres Wesens, die zweite der Führung unseres Lebens angehört, so ist es auch mit dem Glauben beschaffen, als welcher eben so wohl unserm inneren oder geistigen Wesen (Seyn), wie unserer Thätigkeit (Handeln) zukommt. In erster Beziehung begründet der Glaube unsern natürlichen Zustand, in der letzteren wird er unsere freie That. Wir machen

uns deutlicher. Bereits aus einander gesetzt und dieser ganzen Darstellung zum Grunde gelegt ist, daß der Glaube von seiner tiefsten Wurzel aus als Nicht=Zweifeln erscheint, und daß dieses Nicht=Zweifeln nichts anders ist als das Hervortreten oder die Offenbarung der geistigen Lebens=Einheit oder des Lebens selbst, als welches seinem Wesen (Seyn) nach Einheit ist. In diesem Zustande (Beschaffenheit des Seyns) beginnt der Mensch sein (Seelen=) Leben; und daher sind alle Kinder ursprünglich im Glauben, ihr Leben, so lange noch Thätigkeit und Seyn in ihnen ungesondert sind, ist ein Leben im Glauben, in reiner, ungetheilter Einheit. So bleibt aber der Mensch nicht. Sobald mit dem Selbst=Bewußtseyn die Freiheit erwacht, scheidet sich seine Thätigkeit von seinem Seyn, die Thätigkeit erscheint in einer fortlaufenden Reihe von (Willens=) Acten, das ganze Leben des Menschen wird seine That. Von nun an bleibt zwar fort und fort das Seyn (Wesen) des Menschen im Glauben (in der ursprünglichen Einheit), aber das Handeln des Menschen, wie es sich als Thätigkeit vom Seyn sondert, sondert sich auch vom Glauben, oder, wie wir uns oben ausdrückten, fällt aus dem Glauben heraus. Und dieß bei jedem Menschen, sobald oder wiefern er zum Selbst=Bewußtseyn erwacht. Ist nun der ursprüngliche Zustand des Menschen, wiefern er ein Zustand der Lebens=Einheit ist, der Zustand der Unschuld zu nennen, indem jedes Herausfallen aus der Lebens=Einheit (Gott, als der Wurzel unseres Seyns) Sünde ist, so muß zugegeben werden, daß das Leben in der Sünde mit dem Selbst=Bewußtseyn beginnt. Dieß klingt nun wieder paradox, läßt sich aber als wahr theils

in der Erfahrung nachweisen, theils aus der ursprünglichen Natur des Lebens darthun. So wie wir uns nämlich unseres Selbst bewußt werden, wird dieses der Mittelpunkt, um welchen sich unser Leben bewegt. Unser Leben wird ein Begehren, d. h. ein Streben nach Etwas das wir nicht selbst haben und sind. Mag das begehrte Etwas immer das Leben seyn — wie es denn dieses ist und nichts anderes seyn kann: — wir sind doch dadurch vom Leben getrennt, d. h. aus der Einheit des Lebens herausgefallen, folglich in der Sünde: denn wir sind nicht mehr in Gott, (im Leben selbst), sondern in unserm, von Gott geschiedenem, Selbst. Unser Leben wird nun ein Selbst-Leben, allerdings ein freies, in welchem aber doch jeder (Willens-) Act oder jedes Thun und Vornehmen einen selbstischen Bezug hat, so lange, bis die Richtung unseres Thuns wieder zur Lebens-Einheit (Gott) hingewendet wird. Dieß geschieht nun oft im ganzen Leben nicht wieder; deshalb bleibt in solchem Falle der Mensch sein ganzes Leben hindurch in der Sünde, oder was dasselbe ist, mit seinem selbst-bewußten Wesen außer dem Glauben. Nur also wenn der Mensch zum Glauben (zur Lebens-Einheit) zurückkehrt, dessen Gebiet er mit dem eintretenden Selbst-Bewußtseyn verlassen, kehrt er auch zu Gott zurück, und sein Bewußtseyn hört auf ein Selbst-Bewußtseyn zu seyn, und wird ein Gottes-Bewußtseyn: das Selbst des Menschen ist in Gott, (in der Einheit des Lebens) untergegangen; nicht das Leben des Menschen, sondern das selbstische Leben. Dieser Ausdruck vom Untergehen des Selbst in Gott klingt nun rein mystisch, bezeichnet aber gleichwohl das einfache Ziel, die Bestimmung unseres

Lebens: denn etwas anderes ist die Religion nicht, die wir doch für die höchste Bestimmung, das höchste Ziel des Menschen halten, um zur Seligkeit, d. i. zum wahren, zum ewigen Leben zu gelangen.

Fast scheint es als hätten wir uns hiemit in eine Abschweifung, und von unserm dermaligen Zielpunkte verirrt; doch ist dem nicht so. Es war zu erklären wie der Mensch aus dem Glauben fallen könne. Wir haben nachgewiesen wie er dieß kann nicht blos, sondern — trotz der erwachenden Freiheit — unvermeidlich muß, sobald oder sofern er zum Selbst-Bewußtseyn erwacht. Aber muß denn das letztere geschehen? muß denn der Mensch, wenn das Bewußtseyn (die Vernunft) in ihm hervortritt, nothwendig aus der Lebens-Einheit (Glauben) und aus dem Bewußtseyn derselben (Gottes-Bewußtseyn) oder, was dasselbe ist, aus der Unschuld fallen? Sollte es nicht Seelen geben, die, auch wenn ihr Leben zur That wird, es nicht zur selbstischen, von der ursprünglichen Lebens-Einheit losgerissenen, That werden lassen, sondern fort und fort in dieser Einheit (im Glauben oder in Gott) wirken und schaffen? Solche Seelen würden allerdings unschuldige, reine, göttliche Seelen seyn, sie würden nur thun was der ursprünglichen Lebens-Einheit (Gott) angemessen ist, sie würden nur im Gottes-Gehorsam, nur in der Frömmigkeit leben, kurz, sie würden das seyn, was Abraham und was Maria, die Mutter Jesus, war, sie würden den vollen Glauben besitzen, oder im Glauben leben; kurz, sie würden sich nicht aus dem Zustande verloren haben, zu welchem auf jeden Fall der Mensch, und zwar durch seine freie That, zurückkehren muß, wenn er den in-

neren Frieden, die Einigkeit mit sich selbst wieder erlangen will, den er so lange verliert als er in seinem Selbst und für sein Selbst lebt.

Fast unwillkührlich sind wir bei dem zweiten Element des Glaubens, bei dem Gehorsam, angelangt. Die Lebens-Einheit, die in unserm Wesen ursprünglich liegt, spricht sich, nachdem das Bewußtseyn erwacht und der Mensch in sein Selbst übergetreten, folglich von jener ursprünglichen Einheit geschieden ist, in ihrem nothwendigen (ewigen) Wesen gegen das freie Thun des selbst-bewußten Menschen aus als Nöthigung, als Gesetz, und zwar als Lebens-Gesetz, oder Lebens-Gebot, welches eben keinen andern Inhalt hat als sich selbst, d. h. die Lebens-Einheit. Es ist dieß die einfachste und natürlichste, und zugleich die göttlichste Erscheinung in dem von seinem Urquell getrennten Menschenleben: es ist die Erscheinung des Gewissens, die als die Stimme Gottes zum menschlichen Selbst redet und ihm den Weg zum Leben zeigen will, welchen es begehrt und doch flieht, weil es in sich selbst zu verharren strebt. Eine Seele nun, die es wagt sich von ihrem Selbst (von sich selbst) loszureißen und der Weisung zu folgen, wird wieder zur Lebens-Einheit zurückgeführt, ihr Leben (ihre That) tritt wieder in Einklang und Zusammenhang mit ihrem innersten Seyn, welches die Einheit selbst ist, und so stellt sich die ursprüngliche Integrität oder Ganzheit des Lebens wieder her, welche nie hätte getrennt werden sollen, aber durch den erwachenden Welt- und Selbst-Hang des Menschen, den wir als angeborne Krankheit (Erbsünde) in Jedem finden, (und vor dem, wie es scheint, nur die heiligen Werkzeuge Gottes bewahrt wor-

den sind) oft für das ganze Leben verloren geht. Diese Rückkehr zur Lebens-Einheit ist demnach keine andere als die Rückkehr zum Glauben, wiefern der Glaube ein Act ist, eine That, oder mit andern Worten, die Rückkehr zum göttlichen Gehorsam, zur Frömmigkeit, von welcher Jene nie gewichen sind, die auch nachdem Bewußtseyn und Freiheit in ihnen erwachte, dennoch im Glauben der That nach (im Gehorsam) geblieben sind, wie ein Jeder im Glauben dem Zustande nach (im bewußtlosen Glauben des Seyns) auch bei allem späteren Zwiespalte seines Lebens verharrt. Wir sehen hieraus was für eine bedeutende Sache es um den Glauben ist, und wie im gemeinen Leben, wo es sich blos um stelbstische Zwecke dreht, vom Glauben, wie wir ihn hier betrachtet, gar nicht die Rede seyn kann, ja wie man in jenem Gebiete des gespaltenen Lebens gar keinen Begriff von ihm hat, wie wohl man ihn wenigstens in menschlicher Beziehung haben könnte, da er hier, wo Redlichkeit und Treue noch obwaltet, wenigsteus als Vertrauen aufs (Menschen) Wort erscheint. Inzwischen auch dieser, auf die enge Sphäre der menschlichen Gemeinschaft beschränkte, Glaube wird, wie man sagt, immer seltener. Er muß es natürlich, je seltener die wahre Religion wird, mit welcher er in so naher Verwandtschaft und Verbindung steht: denn Vertrauen auf Menschen-Wort, (das oft trügt), ist eben so gut Glaube, als Vertrauen auf Gottes Wort (das nie trügt). Auch der Menschen-Glaube hat nicht blos das Element des Nicht-Zweifelns (Vertrauens) sondern auch das Element des Gehorsams bei sich; wie wir z. B. bei den Kindern gegen ihre Eltern sehen können; wobei aber zu bemerken ist, daß Kinder dem

Ur-Glauben der Menschheit am nächsten stehen. Je mehr der Mensch im Alter vorrückt, desto mehr verliert sich auch der Glaube, sowohl als Vertrauen (Nicht-Zweifeln) wie auch als Gehorsam (Folgsamkeit). Je mehr ein Mensch Verstand zu haben meint, desto mehr erwacht in ihm der Geist des Widerspruchs, der nicht selten als eine unüberwindliche Krankheit erscheint, die mehr als jede andere psychische Verwöhnung oder Ausartung dem Glauben Thor und Thür versperrt.

Allein wir haben die Art des zweiten Glaubens-Elements noch etwas genauer zu betrachten. Der Gehorsam des Glaubens wurde ein freier genannt. Freier Gehorsam! das will viel sagen. Er ist das Edelste und Höchste wozu sich der Mensch erheben kann. Nicht das Herrschen ist das Höchste, sondern das Dienen. Der Herr der Welten selbst kam, den Menschen zu dienen. Und der Mensch sollte nicht dienen wollen? Nein! nicht so leicht, wenigstens nicht frei, d.h. ohne Eigennutz, ohne Interesse, oder ohne Zwang. Gezwungener Dienst, Sklavendienst, ist der niedrigste. Und was ist der Dienst des Eigennutzes oder des Interesse anderes als Sklavendienst? Ja, dient der Mensch nicht sich selbst, seinem Selbst, als Sklav? Was ist denn der Dienst der Lüste und Begierden, der Sorgen und Bekümmernisse des Lebens, anders als Sklavendienst? Nochmals: freier Gehorsam ist des Menschen edelstes Thun: denn nur dem Guten, Rechten, Heiligen, kann man frei gehorchen, d. h. ohne daß man Sklave wird; weil im Heiligen allein die Freiheit wohnt; oder Gott selbst müßte nicht frei, sondern gebunden seyn. Im freien Gehorsam ist allerdings Unterwerfung, ja, Unterwerfung unter ein Gebot:

aber dieses Gebot ist das Gebot der Freiheit, des Lebens, der Seligkeit: wer sollte sich ihm nicht frei, d. h. gern unterwerfen? Denn wer sich nicht gern unterwirft, wird genöthiget, oder besser, gezwungen; wer sich aber gern unterwirft, folgt seiner Neigung. Und welche edlere Neigung kann es geben, als die des Rechten und Guten? Wer es bis zu dieser Neigung gebracht hat, steht sehr hoch: denn bekanntlich gehen unsere Neigungen auf das Gegentheil. Nur ein göttlicher Wegweiser kann uns von der Neigung zum Bösen auf die zum Guten hinrichten: und dieser Wegweiser ist das freien Gehorsam verlangende Gebot des Lebens. Wer ihm gehorcht, ist Gott verbündet. Und kann man in einem höheren Bunde stehen? Demnach ist der Gehorsam des Glaubens das Siegel der Göttlichkeit auf der Stirn des Menschen; und Abraham geht, in reinster Einfalt des patriarchalischen Sinnes, Allen seines Geschlechts — das heißt den Menschen überhaupt — an diesem Adel des göttlichen Sinnes zuvor, und ist ein würdiges Vorbild dessen, der gehorsam war bis zum Tode, ja, zum Tode am Kreuz.

IV.

Das Wesen des Glaubens, in sich selbst, und in Bezug auf göttliche Offenbarung.

Nach den bisherigen Vorbereitungen sind wir dahin gekommen, daß wir im Glauben nicht etwas Gemeines, und vielleicht sogar einen krankhaften Auswuchs des menschlichen Wesens erblicken, sondern etwas Ausgezeichnetes, Hohes, Seltenes in ihm erkennen, wiefern er wahrhaft und ganz im Menschen ist; und es dürfte sich leicht ausweisen, daß der Glaube ein Heilmittel, ja das Universalmittel für die geistigen Gebrechen der Menschheit ist. Unsere Betrachtung erstreckt sich aber jetzt nicht so weit, sondern wir bleiben bei dem Nächsten stehen, was uns der Glaube, nach den Elementen, die wir in ihm gefunden haben, in Bezug auf sein Wesen darbietet. Wir dürfen uns vor allen Dingen diese Elemente des Glaubens nicht getrennt und vereinzelt denken: denn wo der Glaube wirklich ist, da ist er in seinen Elementen vereiniget, wie die klare, erquickende Quelle, die den durstigen Wanderer labt. Wer den Glauben hat, ist ganz von ihm durchdrungen; der Glaube erfüllt ihn als eine Einheit, wie das Bewußtseyn den Menschen als Einheit erfüllt.

Ja, der Glaube ist selbst Bewußtseyn, reines Bewußtseyn der Einheit, reines göttliches oder vielmehr Gottes-Bewußtseyn. Dieß ist nicht sowohl zu erweisen, als aus dem Vorhergehenden klar ans Licht zu stellen: denn die Elemente hiezu sind gegeben.

Der Mensch ist nur dann ein isolirtes, ein von Gott getrenntes Wesen, wenn er in sein Selbst versunken ist. Frei von diesem Selbst, wie ihn der Zustand des Glaubens macht, ist sein Bewußtseyn rein, und nicht blos für das Heilige empfänglich, sondern auch das Heilige in sich tragend. Und das Heilige ist Gott in seinem, dem Menschen eingebornen Geiste. Der Geist der Wahrheit, der heilige Geist, Gott selbst in seiner Wesenheit erfüllt das Bewußtseyn des im Glauben Lebenden, und hält es an die Gegenwart des Heiligen gekettet. Hinwendung zum Heiligen, Andacht ist es, Religion, was das Bewußtseyn des Glaubenden erfüllt. Die Religion aber hat Gott, ist mit ihm verbunden. Daher der unaussprechlich selige Zustand des Glaubens. In diesem Zustande wird der Mensch vom Geiste Gottes geleitet. Er sündiget nicht. Und dieses Nicht-Sündigen öffnet ihm den Himmel, und macht ihn für Alles empfänglich, was von oben herab kommt, von dem Vater des Lichts, bei welchem ist kein Wechsel des Lichts und der Finsterniß. Im Glauben ist der Mensch zusammengehalten in Einheit, und folglich im Frieden mit sich selbst und der Welt. Und dieser Friede ist der Himmel. Der Mensch sucht das Leben; aber nur im Glauben findet er das Leben: er findet Gott. Wir sind nicht bestimmt, wie die Thiere des Feldes unser Angesicht zur Erde zu neigen und unser Leben an irdischer Nahrung zu sättigen. Ein höherer Quell der Nahrung ist für uns aufge-

schloſſen: der Born des Lebens ſelbſt öffnet ſich für uns, und wir dürfen nur ſchöpfen, um zu empfangen. Aber nur der Glaube, der das Selbſt überwunden, ſchöpft das unverſiechbare Leben; nur er vernichtet die Scheidewand, die uns von Gott trennt: die Sünde. Nochmals: wer glaubt, ſündiget nicht, denn ſein Bewußtſeyn iſt von der Einheit des Lebens erfüllt, in welcher alle Dinge ſind; wie wäre er ſonſt im Glauben? Darum betrachtet der, welcher im Glauben iſt, auch die Welt mit religiöſem Bewußtſeyn, d. h. er ſieht in der Welt nur Gottes Wirken und Walten, das Alles, auch das Böſe, zum Guten führt. „Aber — kann man ſagen — wie mag denn ein Menſch, nach deiner eigenen Behauptung, ohne Offenbarung den lebendigen, den wahren Gott erkennen?“ Dieſer Frage ſtellen wir eine andere entgegen: Wie mag denn ein Menſch ohne den Glauben für die Offenbarung empfänglich ſeyn? Hat der Menſch den Glauben, ſo offenbart ſich ihm Gott, auf welche Weiſe es immer ſey. Hier iſt noch nicht von der geſchichtlichen Offenbarung, nicht von der heiligen Geſchichte die Rede; obſchon es gewiß iſt, daß nur der Glaube empfänglich macht, ſie für das, was ſie iſt, anzuerkennen. Ohne den Glauben giebt es keine geſchichtliche Offenbarung Gottes für den Menſchen, aber auch überhaupt keine Offenbarung. Nur der Glaube wird Gottes inne. Wer den Glauben hat, hat nicht blos Anſpruch auf das religiöſe oder Gottes-Bewußtſeyn, ſondern er hat es auch. Es fragt ſich nur: wer hat den Glauben, ohne in der Glaubens-Schule erzogen zu ſeyn? Eine Glaubens-Ahnung, und folglich auch eine Gottes-Ahnung hatten manche der Edelſten und Beſten im heidniſchen Alterthum;

und wir selbst haben anerkannt, daß ein Socrates, ein Plato, jener dem Glaubens = Gefühl, dieser der Glaubens = Erkenntniß sehr nahe war. Ganze Völker im Orient, wenigstens die Geweiheteren im Volke, mögen dem Glauben nahe gekommen seyn. Allein die wahre Glaubens-Pforte war, nach Gottes unerforschlichem Rathschlusse, so weit uns die Geschichte belehrt, nur dem Israelitischen Volke geöffnet, und nur durch sie sollten einst auch alle Heiden eingehen. Nur Israel wurde zum Glauben erzogen, weil er die Grundlage seyn sollte, der höchsten göttlichen Offenbarung in der Zeit, nicht für Einen Menschen, sondern für Alle, die gesündiget haben, das heißt, für das ganze Menschengeschlecht, auf daß Alle in Einem gerechtfertiget würden. So sagt uns die göttliche Offenbarung, aber sie sagt es nur dem Glauben, welcher, nach ihrer Erscheinung, geweckt worden ist und werden soll in aller Welt, nachdem bis dahin die Welt verschlossen war im Unglauben durch des Menschen Fall. Doch wir wollen uns nicht voreilen, und kehren daher zu unserm Ausgangspunkte zurück. Man fragte, wie denn ein Mensch ohne Offenbarung den lebendigen Gott erkennen möge? und wir thaten die Gegenfrage, wie denn ein Mensch ohne Glauben für Offenbarung empfänglich seyn möge? Nun sind wir freilich dahin gekommen, den Glauben nur dem Volke des Glaubens anzueignen; allein man kann wieder einwenden: „warum kann denn nicht jeder Mensch den Glauben erhalten, wenn er die Bedingungen des Glaubens erfüllt? Hierauf möchte zu antworten seyn, daß der Mensch sie, trotz der Mahnungen des Gewissens, von selbst, ohne Belehrung und Zucht, die ihm von außen kommt, schwerlich erfüllen wird. Wir sehen ja, wie schwer dieß ist, alle Tage

bei uns, die wir nicht nur das Gewissen in uns, sondern auch Gottes Wort vor uns haben. Inzwischen, wenn es uns schwer ist, ist es uns doch nicht unmöglich. Dieß haben viele echte Schüler Christi bewiesen. Und nun verfolge man die alte Völkergeschichte, und sehe, ob man irgend wo eine solche unmittelbare göttliche Erziehungsanstalt zum Glauben findet, wie bei dem Israeliten. Ohne Eingreifen der göttlichen Kraft möchte daher schwerlich der Glaube in den vom Selbst verschlossenen Menschenherzen geweckt werden können, so wenig als die Frühlingsknospe ohne den belebenden Sonnenstrahl. Und wenn gleich im Ganzen der Orient, mit seiner feurigen Phantasie und seinem Blick ins Unbegrenzte, dem Wunderbaren und dem Glauben an dasselbe zugänglicher ist, als der kalte Verstandes-Mensch im Norden, so finden wir dennoch in religiösen Andeutungen des übrigen Orients * keine Spur von dem Glauben, der in den Menschen des alten und neuen Bundes lebt und wirksam ist. Diese kindliche Zuversicht, dieses felsenfeste Vertrauen auf das Wort des Herrn, diese Folgeleistung ohne Murren, ohne Widerrede, ohne Zweifel am Erfolg, selbst in den seltsamsten, unbegreiflichsten Geboten; diese auf Treue und Glauben angenommenen Verheißungen und Zusagen, die dem richtenden Verstande des Unglaubens ein Spott sind, wie selbst Abrahams Weib beweiset: Alles dieses finden wir nur bei dem Volke Israel, bei welchem wir aber auch nur Einen Gott und Herrn in

---

* Man führe nicht den Mohamedanischen Glauben als Gegenbeweis an. Die Araber sind Söhne der Magd, die dem Volke des Glaubens angehörte. Der Glaube wuchs bei ihnen, so zu sagen, wild auf, wie ein wilder Weinstock, den der Gärtner liegen lassen; er trug aber auch nur wilde Trauben.

vertraulicher Nähe finden. Diese Herzens-Ergießungen des Psalmisten, diese Feuerworte der Propheten, diese treuherzigen Berichte der Evangelisten, sie sind alle ihres Gegenstandes im Glauben gewiß, in einem Glauben, wie er nur als religiöses, als Gottes-Bewußtseyn in solcher Lebendigkeit, Kraft und Wahrheit erscheinen kann. Wir sind durch diese Erscheinungen genöthiget, anzunehmen, daß nur Gottes Hand den Glauben wecken und zur Reife und Frucht bringen kann. Und so wurde denn das Geschlecht Abrahams zum Glauben, als der Empfänglichkeit für göttliche Offenbarung, erzogen. Darum konnten auch nur in Israel Wunder geschehen, und nur in Israel konnte eine Propheten-Schule errichtet werden.

Man kann gegen das hier Vorgetragene manche Einwendung machen. Was erstlich den zum Glauben nicht geneigten Norden betrifft, so kann man sagen: „hat denn der Norden nicht seine Mythologie, reich an gewaltiger Phantasie, und an eben so kräftigem Glauben an die Gegenstände, die sie darstellt? Ja, hat nicht der Norden, wie der Orient, wo nicht seine Wunderthäter, doch seine Zauberer, und den Glauben des Volks an diese Zauberer? Ueberhaupt, wie Religion — unter welcher Hülle sie auch erscheine — von jeher über alle Völker der Welt verbreitet war, so mußte es ja auch der Glaube seyn: denn was ist Religion ohne Glauben? Wie kann man also den Glauben als das Eigenthum eines einzigen Volks ansehen? Ist dieß nicht offenbares Vorurtheil? partheiische Begünstigung eines Volks, welches nun eben die Vorliebe des Schreibers besitzt, weil er in demselben eine kräftige Stütze für seine antiphilosophischen und unphilosophischen Ideen, oder vielmehr Einbildungen, findet. Man eigne sich doch vor allen Dingen den freien Blick an, von

dem man früher so viel Rühmens gemacht, und man wird hoffentlich ganz anders reden." Es ergiebt sich vielleicht aus dieser Tadel=Rede, daß Schreiber dieses keine ganz schlechte Anlage hat, sein eigner Recensent zu seyn. Was hat er nun auf diese nicht gelinde Selbst=Recension zu erwiedern? Eigentlich muß man einem Recensenten nicht antworten; hier aber ist der Antwort nicht auszuweichen, weil es die Sache der Wahrheit gilt. Wir wollen die obigen Einwürfe Punkt für Punkt beantworten. Was erstlich die nordische Mythologie mit ihren Phantasiegestalten, zusammt den Zauberern, betrifft, so ist wohl zu bemerken, und bekannt genug, daß diese Mythologie, mit Allem was an ihr hängt, nicht im Norden gewachsen, sondern als Orientalisches Erzeugniß mit den nach Europa wandernden Völkerstämmen herüber gekommen ist, gleichsam um den kalten Norden zu erwärmen. Ferner, anlangend den Glauben, der eben so allgemein seyn soll als die Religion, nämlich über die ganze Welt verbreitet, so erlauben wir uns die Frage: wo ist denn Religion, d. h. Hangen und Haften des Herzens am lebendigen, wahren und einigen Gott? Ist sie im alten Indien und Persien, in Egypten und Griechenland, in Rom und in Iberien, und so weit der alte Erdkreis reicht? oder ist sie im heutigen Ostindien, oder in China, oder auf den Südseeinseln, oder sonst wo, wohin die Christuslehre noch nicht verpflanzt worden? Nun, wie die Religion, so der Glaube, wenn anders der Glaube das religiöse, das Gottes=Bewußtseyn ist. Das heißt also so viel, als, wo keine wahre Religion ist, da ist auch kein wahrer Glaube, d. h. überhaupt kein Glaube, oder, es müßte alles unechte Metall, das für Gold gehalten wird, auch wirklich Gold seyn. Was nun haben sie denn diese Völker, wenn

ihnen der Glaube abgesprochen wird? Aberglauben, nichts Anderes: denn mit dem Begriff des Glaubens ist stets der der Wahrheit verknüpft; und nur, für Wen der Glaube eine gleichgültige Sache ist, wird auch den Aberglauben Glauben nennen. Hatten nun blos die Israeliten den wahren Gott, so bleibt es dabei, daß auch nur sie den wahren Glauben, das heißt, wahrhaft Glauben hatten, die Andern aber nicht. Der Glaube war also wohl das Eigenthum, ja, man kann sagen das Erbtheil, dieses merkwürdigen, ausgezeichneten, d. h. von Gott ausgezeichneten oder auserwählten Volks; und es ist kein Vorurtheil, wenn man dieß anerkennt und in Beziehung auf göttliche Offenbarung bringt, die, weil sich das göttliche Wesen in seiner (Gnaden-) Fülle in ihr offenbart, sich zwar über die ganze Menschheit erstrecken muß, aber nicht auf allen Endpunkten der Welt ihren Anfang oder Entwickelungspunkt nehmen, sondern an irgend einem Orte, zu irgend einer Zeit ausgehen muß. Und unsere Schriften des alten Bundes benennen uns Zeit und Ort. Oder erzählt irgend ein Volk, irgend eine Zeit, die Thatsache der göttlichen Gnade, und ihre Verheißung und Vorbereitung? Und wenn es Ahnungen, wenn es Gesichte hierüber gäbe unter andern Völkern, in früherer Zeit, so ist eben dieses das Große, Herrliche, wunderbar-Einfache und Eindringliche, daß, nicht in Mythen gehüllt, sondern auf die schlichteste Weise, im israelitischen Volk und in dem Gange seiner Geschichte, bis in die Mitte der sichersten Geschichte, der römischen, herauf, unter ihren Imperatoren oder Cäsaren, das größeste, göttlichste Ereigniß in aller Zeit, Statt gefunden, wiewohl für den Augenblick nicht in seiner göttlichen Größe erkannt, weil die

göttliche Höhe selbst sich zur niedrigsten Tiefe herabgelassen. Aber wir können diese Zeit gleichsam noch mit der Hand ergreifen, so nahe ist sie uns von den Evangelisten gestellt, wo die höchste Offenbarung den reichsten Glauben erweckte, und der reichste Glaube die höchste Offenbarung begriff. Begriff? ja, denn der Glaube trägt Sinn und Verstand für die Offenbarung in sich. Wie das aber? ist die natürlichste Frage hierauf. Und so wollen wir denn auf das Wesen des Glaubens noch einen schärferen Blick werfen, und, wie man hoffentlich an unserer Verfahrungs-Weise bemerken wird: einen freien Blick.

Zunächst kann man sich verwundern, daß der Glaube etwas mit Sinn und Verstand gemein haben, ja daß er Sinn und Verstand für die Offenbarung besitzen soll. Wie verhält sich denn also der Glaube, erstlich, zu Sinn und Verstand? Die Antwort ist sehr einfach: wie sich das Bewußtseyn zu Sinn und Verstand verhält. Die Empfindungen der Sinne werden im Bewußtseyn gleichsam bestätiget, und die Begriffe und Urtheile des Verstandes werden ebenfalls im Bewußtseyn gleichsam erst sanctionirt; kurz, beide, Sinne und Verstand, haben ihre Controlle im Bewußtseyn. Nämlich das Bewußtseyn, als der Zeuge für alles Seyn und Wesen, oder für die Wahrheit überhaupt — deshalb auch Wahrheitssinn genannt — hat die Eigenthümlichkeit, ohne Weiteres zu gewahren, ob ihm Seyn oder Schein, sey es in der Anschauung, sey es im Begriffe, vorgehalten wird. Mit Einem Worte: das Bewußtseyn ist der Probirstein der Wahrheit; und weder außer, noch ohne das Bewußtseyn besitzen wir einen solchen. Wir müssen dem Bewußtseyn unbedingt glauben. Oder weiß es

Jemand anders und besser? das Factum ist da, Niemand kann es umstoßen, Niemand es ändern. Nun wohl! ist dieß der Fall mit dem Bewußtseyn überhaupt, warum sollte es nicht auch mit dem religiösen Bewußtseyn der Fall seyn? Und das religiöse Bewußtseyn ist erwiesener Maßen der Glaube. Warum sollte man dem Glauben nicht glauben? Das ist eben so viel, als: warum sollte man die Gewißheit nicht für gewiß halten? Der Glaube ist Gewißheit: denn er ist Zweifellosigkeit; und Zweifellosigkeit ist der Zeuge und die Erscheinung der Einheit; Einheit aber ist das Zeichen und Wesen der Wahrheit in Einem. Zwiespalt, Widerspruch, Trennung ist nimmer Wahrheit, so wenig als der Tod das Leben ist. Wahrheit, Einheit, Leben: Alles Eines und Dasselbe. Und wir fügen hinzu: auch Glaube. Denn er hat Alles dieß in sich vereiniget. Ist nun der Glaube nichts minder als das Bewußtseyn selbst mit aller seiner Kraft und Tüchtigkeit, ja, ist er das religiöse Bewußtseyn selbst: wie könnte man zweifeln, daß er in religiöser Beziehung den entschiedensten Einfluß auf Sinn und Verstand habe, ja haben müsse? Aber wie kommt denn Sinn und Verstand selbst in religiöse Beziehung? man sollte meinen, die Sinne sowohl als der Verstand wären ganz anders beschäftiget, als daß sie sich in religiöse Angelegenheiten mischen könnten und sollten. Ueberhaupt ist es ja, wie man denken sollte, auf den ersten Blick klar, daß die Religion etwas über die Sinne und den Verstand Erhabenes ist. Gewiß! aber die Offenbarung nicht: denn diese, soll sie anders Statt finden, muß doch mitgetheilt werden; alle Mittheilung aber ist durch die Sinne vermittelt, und wird durch den Verstand erst das Eigenthum Desjenigen, für den sie bestimmt ist. Wir kön-

nen also weder die Sinne noch den Verstand vom Dienste der Offenbarung frei sprechen. Gottes Offenbarung ist durchaus Wunder, d. h. Eintreten göttlicher Kraft in die Natur, folglich übernatürliches Ereigniß, welches nur der sich offenbarenden Gottheit selbst natürlich, oder wenn man lieber will, nothwendig ist; wenn anders der Begriff der Nothwendigkeit, eben so wie der der Freiheit, vom höchsten Wesen ohne Verletzung seiner Heiligkeit ausgesetzt werden mag. Kurz, das Wunder, es erscheine und äußere sich oder ereigne sich wie es wolle: es ist stets und durchaus etwas Uebernatürliches. Nun fassen aber Sinne und Verstand Alles natürlich auf, d. h. menschlich-beschränkt, und der menschlich-beschränkten Einrichtung gemäß. Dem zu Folge, sollte man meinen, wäre es gar nicht möglich, daß eine göttliche Offenbarung in den Menschen eingehen könne, indem das Wunder, so wie es in die menschliche Vorstellung eingeht, seine Uebernatürlichkeit verlieren muß, da ja die Sinne nicht anders auffassen können, als sie auffassen, und der Verstand nicht anders als nach seinen Gesetzen verständigen kann. Aber nicht blos die Uebernatürlichkeit muß das Wunder verlieren, wenn es in den Bereich des menschlichen Fassungsvermögens kommt, sondern auch seine Glaublichkeit. Wenn wir z. B. bei den Evangelisten lesen, daß Jesus fünftausend Mann (ohne die Weiber und Kinder) mit fünf Broten und zween Fischen speiset, so daß Alle satt werden, und noch zwölf Körbe voll Brocken übrig bleiben; und wenn uns dieß die Evangelisten mit so trocknen, dürren Worten erzählen, ohne alle Bemerkung des Außerordentlichen und ohne einige Verwunderung über dasselbe, gerade als sey das nun an der Tagesordnung: so fassen nur die Sinne und der Ver-

stand die Vorstellung von fünftausend Menschen, von fünf Broten und zween Fischen, von der Speisung und Sättigung dieser Menge durch Vertheilung von Brot und Fisch an Jeden, und endlich auch die Vorstellung von den gesammelten Brocken, von denen zwölf Körbe bei einer so großen Menge eben nicht sonderlich viel ist, sondern etwas sehr Natürliches: dieß Alles fassen, wie gesagt, Sinne und Verstand, als Einzelnes und Gesondertes, nach ihrer Eigenthümlichkeit, nämlich als etwas Natürliches auf. Sobald aber Alles zusammen verglichen und berechnet wird, da übersteigt das Verhältniß alle Erfahrung und alle Gesetzlichkeit des Verstandes auf das ungeheuerste; und das Ereigniß gestaltet sich zu einem für Sinne und Verstand klar daliegenden Widerspruche. Wie nun aber? wer diesen Widerspruch mit seinen eigenen Sinnen ansehen, mit seinem Verstande als ein wirkliches Ereigniß auffassen mußte? Der mußte entweder aufhören an Sinne und Verstand, oder er mußte an das Wunder glauben, das er vor seinen Augen vorgehen sah. Es bleibt nichts Anderes. Hier ist es nun, wo sich der Glaube ins Mittel schlägt, und das Unabläugbare, und dennoch dem sinnlichen Verstande Widersprechende, über das Gebiet der Sinnen- und Verstandes-Beschränktheit erhebt, indem er ihm das Siegel der religiösen Weihe, die Kraft der Einheit, der Wahrheit, und folglich des Nicht-Zweifelns an dem Unbegreiflichen und dennoch Wirklichen, d. h. an dem Wunderbaren, aufdrückt.

Aus eben dem Grunde, aus welchem der Glaube (das religiöse Bewußtseyn) das Wunder begreift, d. h. unter die Kategorie der Einheit und Widerspruchlosigkeit bringt, (eben weil in seinem Gebiete aller Zwiespalt und Widerspruch

aufgehoben ist): aus demselben Grunde wird auch der Glaube zur Kraft der Wunder. Jedoch diese, wie andere Betrachtungen über den Glauben, liegen dermalen außer unserer Sphäre; und es wird nur diese Wirksamkeit des Glaubens hier erwähnt, um die Höhe und Göttlichkeit des Lebens zu bezeichnen, das sich in ihm offenbart. Wir gehen auf unsern eigentlichen Gegenstand, die Offenbarung selbst, zurück, wiefern der Glaube als die Empfänglichkeit oder der Sinn für dieselbe nachzuweisen ist. Denn so viel ist gewiß: eine Stätte muß die göttliche Offenbarung im Menschen finden, oder sie ist für ihn nicht da.

Es wurde oben behauptet: der Glaube trägt Sinn und Verstand für die Offenbarung in sich. Offenbarung ist Wunder. Bis jetzt haben wir nur gezeigt, wie der Glaube, als religiöses Bewußtseyn, das Widersprechende des Wunders aufhebt, indem er es in seine Einheit oder Zweifellosigkeit aufnimmt. Aber ein Anderes scheint doch zu seyn: den Widerspruch aufheben, und wieder ein Anderes: das für Sinn und Verstand Unbegreifliche, ja Widersprechende, zu begreifen, sich verständlich zu machen, als sey es ein Gegenstand des Verstehens, gleich Worten oder Schriftzügen. So mußten die Wunder, die Jesus verrichtete, den Aposteln, überhaupt seinen Jüngern vorkommen, weil sie dieselben, wenigstens in Beziehung auf ihn, wie alltägliche, natürliche, ganz und gar nicht verwunderungswürdige Begebenheiten oder Handlungen darstellen, sondern nur so, wie Jemand etwas gesehen oder erfahren zu haben erzählt, das sich von selbst versteht. In den Jüngern, den Aposteln, den Evangelisten mußte also doch das Reich der Wunder gleichsam zum Reiche der Natur ge-

worden seyn, weil sie, man darf wohl sagen, mit solcher verwunderungsloser Ruhe und sorglosen Leichtigkeit, als ob sich das Alles von selbst verstünde, in allen ihren Darstellungen der Wunder Jesu zu Werke gehen. Dieser Umstand ist fast eben so wunderbar, als es die so reichlich erzählten Wunder selbst sind. Es fragt sich: wie ist dieß zu erklären? Abermals ganz einfach: aus dem Glauben. Die Jünger Jesu glaubten an ihn als an den Sohn Gottes; und so fanden sie es denn ganz natürlich — eben weil er von Gott kam, und Gott in und mit ihm war — daß die Kraft der Wunder zu seinem Wesen gehörte. Wie wir uns nicht verwundern, daß der Weinstock Trauben, und der Feigenbaum Feigen trägt, und dieß für etwas halten, das sich von selbst versteht (obgleich noch Niemand erklärt hat, wie es zugeht): so wunderten sich die Jünger gar nicht über die Wunder ihres Herrn, sondern sie begriffen mit ihrem einfältigen Verstande, daß sich vom Sohne Gottes gar nichts Anderes erwarten lasse. Der Sinn für die Wunder war ihnen im Glauben aufgeschlossen. So hatte die Mutter Jesu den Glauben an ihren Sohn, noch ehe er das erste öffentliche Wunder verrichtete. Nicht-zweifelnd wendet sie sich auf der Hochzeit zu Cana an ihren Sohn und sagt: „sie haben nicht Wein;" und mit Sicherheit zu den Dienern, und spricht: „was er euch sagt, das thut." Und Er, der Freude-Geber, that das erste Wunder. Wir sehen aus dieser Stellung und Stimmung derer, die Jesus tägliche Genossen waren, daß sie durch den Glauben wie in ein neues Lebens-Element versetzt waren. Und dieses ist auch der Glaube. Der Glaube gleicht dem Aether über der atmosphärischen Luft. Sind wir im Glauben, so athmen wir reiner, wir athmen

das göttliche Leben selbst. Und so können wir sagen: der Glaube ist ein Element des Lebens, wie der Raum, wie die Zeit; aber er steht höher: er ist das Element des ewigen Lebens. Aber, um in der Metapher fortzufahren: wie Raum und Zeit nur in ihrer Erfüllung etwas sind, so auch der Glaube. Was den Glauben erfüllt, ist der Geist, das göttliche Wesen. Daher auch mit Recht von einem Licht des Glaubens geredet wird, als von der Erkenntniß-Quelle des Göttlichen: denn wie im Lichte gesehen wird, so wird im Geiste erkannt, was des Geistes ist; daher ist der Glaube auch das Organ zum Verständniß der Offenbarung in der heiligen Geschichte, wie uns letztere in den Büchern des alten und neuen Bundes erzählt wird. Der Glaube erkennt die Einheit und den Zusammenhang der heiligen Bücher, er vernimmt in ihnen die Sprache des Geistes Gottes und die Deutung seiner Rede. Kurz der Glaube ist der wahre Dolmetscher der heiligen Schrift. Der Unglaube — der gelehrte wie der ungelehrte — findet in ihr nur Anstoß; und mehr als Anstoß, mehr als Unbegreiflichkeit: er findet in ihr Widerspruch; ja nicht selten Reden ohne Sinn, weil der Maßstab, mit dem er die Wahrheit der Schrift prüft, nicht bis an ihren Sinn hinan reicht. Die Formen der endlichen Erkenntniß: Sinne und Verstand, sind nicht die Form der Erkenntniß des Ewigen. Dieses muß geistlich gerichtet (im Geiste begriffen) seyn: denn die Einheit kann nur von der Einheit begriffen und verstanden werden; und der Geist ist die Einheit selbst, ohne welche kein Begreifen möglich ist, die Einheit, in welcher wir die Wahrheit erkennen, die Einheit, in welcher wir leben, weben und sind. Alles dieß erkennt der Unglaube nicht an; und eben darum ist er,

wie gesagt, nicht fähig, die Schrift zu verstehen, so antiquarisch, so linguistisch, so exegetisch, so philosophisch seine Untersuchungen seyn mögen. Er begreift die Einfalt, d. h. die Wahrheit der Bibel nicht; nur der Glaube begreift sie, weil er die Einfalt selbst ist. In so großen Mißkredit dieses Wort gekommen ist, so hat doch sogar ein Arzt in ihr „das Siegel des Wahren" erkannt *. Aber die Einfalt, von welcher hier geredet wird, durchdringt und erfüllt den ganzen Menschen: Herz und Sinn und Wandel. In dieser Einfalt lebten die Apostel, wie die Gott-geweihten Menschen vor ihnen und nach ihnen. In dieser Einfalt erlebten und erfühlten, erkannten und wirkten sie das Göttliche. Das Göttliche aber ist das Leben, wie es die Wahrheit ist, und wollt ihr den Inhalt der heiligen Schrift mit Einem Worte wissen, so nennt das Wort Lebenslehre: denn wer dieser Lehre folgt, der hat das Leben selbst, nämlich Gott. Das ist der Geist, der in der Bibel lebt, der aus dem ewigen Leben quillt, und in das Leben des Menschen übergeht, wenn sich derselbe tüchtig gemacht hat, diesen Geist und dieses Leben zu empfangen. Und wie diese Tüchtigkeit erworben werde, dieß lehrt ebenfalls das Buch der Bücher, so daß es, überall, wohin man nur blickt, Offenbarung ist, bald als Geschichte, bald als Lehre, bald als Verheißung. Und jene Tüchtigkeit ist nichts anderes, als der Glaube. Wie gelangt man denn aber, nach dieser Lehre, zum Glauben? Dadurch, daß man im Spiegel der heiligen Schrift sich selbst erkennen lernt, daß man sich nämlich in seiner Gott-Vergessenheit, und, dieser zu Folge, in seiner Sündhaftigkeit erkennt, daß

* Boerhave's Lieblings-Satz war: Simplex sigillum veri.

man sich in Reue über diesen Zustand vor dem heiligen Gott demüthiget, und daß man das in Christo dargebotene Heil ergreift, welches nur durch den Glauben erlangt werden kann, indem man, nach Christi Vorschrift, umkehrt, und wird wie ein Kind, ablegend alles falsche, gedoppelte, zwiespältige Wesen, das uns mit uns selbst entzweiet, wegwerfend alle Sorge und Furcht des Lebens, die das Kind auch noch nicht kennt, und vertrauend dem ewigen Vater des ewigen Sohnes, der uns die Bürgschaft des ewigen Lebens gebracht. So steigt der Glaube herab in das zerrissene Herz, und einigt es wieder zu seligem Frieden, und wird die Wurzel und Quelle eines Lebens, welches ein fortgesetztes Nicht-Zweifeln und ein fortgesetztes Nicht-Sündigen, und in beidem der Himmel ist. Also erzeugt die heilige Schrift, die Zeugin der göttlichen Offenbarung, den Glauben, und also versteht der Glaube die heilige Schrift, die dem Unglauben ein Aergerniß ist oder eine Thorheit.

V.

Blicke auf das Leben im Glauben, und dessen Wirkungen.

Nicht Jedermann verständlich, aber Manchem zurückführend in die Erinnerung, was unerklärt und vorüber schwindend zuweilen die Seele eines Jeden berührt, wird die Reihe folgender Sätze seyn, die, ebenfalls in flüchtigen Momenten aufgefaßt, nur Haltpunkte für einzelne Zustände des Lebens im Glauben seyn sollen, welches überschwenglich reicher ist, als das Leben außer dem Glauben, und welches, ohne alle Uebertreibung, durch ein einfaches Aufblicken auf den, den man so lange vergessen, sehr bald herbeigeführt wird, und durch eigene Erfahrung eines Jeden, „der es wagt, weise zu seyn *," sich bewährt als eine Fundgrube der Schätze, welche die Philosophie vergeblich sucht. Es werden sich in den folgenden Apophthegmen — oder Gnomen, wie man sie nennen will — hier und da Wiederholungen (selbst des hier früher Beigebrachten) finden, die als Beweise der Wiederkehr derselben Ansicht in verschiedenen Zeiten und Stimmungen, und

* Dimidium facti, qui coepit, habet. Sapere aude!

Horat.

folglich gewisser Maßen als Bewährung ihrer Wahrheit dienen können. Schreiber dieses giebt sie deshalb wieder, wie er sie auf das Papier geworfen, ohne andere Absicht, als um sie nicht zu vergessen, oder auch vielleicht in späterer Zeit, bei klarerer Einsicht, über sie zu commentiren.

Wir leben im Glauben, wie wir in Raum und Zeit leben. Aber das Leben im Glauben ist ein höheres Leben als das Raum = und Zeit = Leben. Der Glaube vereiniget uns mit Gott, wie Raum und Zeit mit der Welt.

Der Glaube ist der Bund des Menschen mit Gott, wie die Offenbarung der Bund Gottes mit dem Menschen ist. Daher keines ohne das andere denkbar.

Der Glaube ist das Gebundenseyn an das Seyn (Wesen, Wahrheit). Das sich = los = trennen vom Seyn (als der Einheit) gebiert Zwiespalt, Zweifel, Verzweiflung, Wahnsinn, Selbstmord, das Festhalten am Seyn ist (geistiges) Leben. Glaube daher ist Leben; und das Element des (geistigen) Lebens ist der Glaube.

Es giebt einen natürlichen, und einen geistigen Glauben. Jener hangt am Welt=Leben, dieser am göttlichen.

Wie gelangt man zum natürlichen Glauben? wie man zu Raum und Zeit gelangt: man wird hinein geboren. Die Pflanzen sind ganz in den Raum geboren; die Thiere leben in einem Uebertritt aus dem Raum in die Zeit; der Mensch in einem Uebertritt aus der Zeit in die Ewigkeit.

Wie gelangt man zum geistigen Glauben? nicht durch Geburt, sondern durch Wieder-Geburt. Und wie zur Wiedergeburt? dadurch, daß man wird wie ein Kind: vertrauend, folgsam.

Der Glaube verschließt der Welt den Zugang, und öffnet dem Himmel den Eingang.

Ich halte den Glauben für ein — von den Meisten — unerkanntes Lebens-Geheimniß: für das Geheimniß des ewigen Lebens, welches aber dem Glaubenden durch den Glauben offenbar wird. Der Glaube ist das neue Lebens-Element, und zugleich der erste Odemzug in diesem Elemente. Der Glaube ist die Erlösung, die Heiligung, das Himmelreich. Der Glaube ist die Kraft, das Licht, und die Liebe selbst. Aus dem Glauben wächst der ganze neue Lebensbaum des Menschen hervor.

Vor Allem ist es nöthig, das Wesen des Glaubens zu beschreiben. Man kann es nicht, ohne das Experiment des Glaubens selbst zu machen; und man kann dieß nicht, so lange man aus dem Glauben gefallen ist. Wer aus dem Glauben fällt, fällt aus dem Himmel. So lange wir nicht im Glauben sind, haben wir auch keine Ahndung von dem, was Glaube ist. Er ist eine (gleichsam-) magnetische, Leben-erhaltende Kraft: die Kraft der Erneuerung des heiligen Geistes. Nur im Glauben wohnt der heilige Geist, wenn er ein Eigenthum des Menschen geworden (außer dem Glauben im Gewissen). Was ist denn aber der Glaube? Was er ist,

muß er, wie gesagt, selbst sagen. Er beginnt aber mit dem Nicht=Zweifeln: denn der Zweifel ist sein Gegentheil.

Der Glaube ist ein Nicht=Zweifeln des Herzens, eine ungestörte Herzens=Ruhe, innere Herzens=Einigkeit, Kindersinn, ein Vertrauen, ein Hoffen, durch keine Furcht, keinen Zweifel beängstiget. Der Glaube ist ein Zustand des Herzens ohne Angst, ohne Furcht, ohne Pein, ohne Sorge; er ist das ungetrübte, ur=einfache Herzens=Leben. Der Glaube ist die aus dem Inneren des Herzens rein hervorspringende, von der Welt ungetrübte, Lebensquelle. Der Glaube ist das Ur=Leben selbst, das Leben im reinen Elemente, das Leben in Gott. Der Glaube ist das Festhalten und Hangen an Gott (wie der Psalmist;) das Abhangen von Gott. Der Glaube ist Religion. Der Glaube macht selig.

Der Glaube ist Unschuld, so lange er sich noch nicht kennt. Die Unschuld wird Glaube, sobald sie sich kennen lernt.

Der Glaube ist die Kraft der Ueberwindung: denn der Glaube ist zweifelloses Vertrauen. Der Glaube ist aber auch der Geist des Gehorsams und der Ergebung: der gute Geist; wie der böse Geist der des Widerspruchs und der Empörung ist. Der Glaube ist Friede, eitel Friede und Einigkeit nach innen und außen, mit der Welt und mit Gott. Der Glaube feindet nichts an; er ist wie die Liebe; ja in ihm ist die Liebe.

Der ursprüngliche Zustand unserer Seele ist der Zustand des Glaubens: der inneren Einheit und Ganzheit. (u. s.)

Der Glaube ist ein erhöheter, gereinigter, geläuterter Zustand unseres Wesens, der alle niederen, gespaltenen, trüben Zustände desselben aufhebt. Der Glaube eignet sich keine besondere Provinz unserer Seele an, etwa des Geistes, oder Gemüths, oder Willens, sondern er nimmt den ganzen Menschen in Anspruch. Man lebt entweder ganz im Glauben, oder man ist aus dem Glauben gefallen. Der Glaube ist also nicht Gedanke, nicht Gefühl, nicht Handeln, sondern er ist dieß Alles zusammen, gehalten in Einer Stimmung, in Einer Lebens-Spannung gleichsam; er ist diese Stimmung, diese Lebens-Spannung selbst; und als solche befreiet er uns (als Erlöser in uns) von allem Zweifel, aller Unruhe, aller Verworrenheit, allen Leiden des Lebens. Der Glaube ist des Lebens Universal-Medizin.

Der Glaube stört nicht und unterbricht nicht unser Erkennen, Handeln, Empfinden, sondern er ist das Mittel zum richtigen Erkennen, Empfinden und Handeln. Der Glaube (die innere Einheit) ist das Probirzeichen (Criterium) der Wahrheit. Die reine Herzenszufriedenheit ist vom Glauben unzertrennlich. Und so giebt er uns das Höchste, was wir begehren.

Der Glaube erkennt, empfängt, vermag das Beste und Höchste.

Der Glaube ist kein Streben, keine Anstrengung, keine Gewaltthat, wie er auch kein Leiden ist. Er ist Ruhe, aber in dieser Ruhe Klarheit, Kraft und Wonne. Der Zustand des Glaubens ist ein seliger Zustand, die Bedingung aller

Seligkeit. Aus dem Glauben gefallen bist du unselig. So finden wir uns gewöhnlich, verfolgt und gegeißelt von den Sorgen und Begierden des Lebens. Der Friede aber, der zuweilen über uns kommt, wir wissen nicht, woher: er ist der Friede des Glaubens; denn der Glaube überfällt uns wie der Schlaf, wenn wir uns selbst vergessen. Wie ohne physische Selbstvergessenheit kein Schlaf, so ohne geistige kein Glaube. Je selbstischer wir sind, desto entfernter vom Glauben.

Der Glaube ist das Prinzip der Einheit unsers Lebens. Von diesem Prinzip muß unser Leben anheben und durchdrungen seyn, wenn wir gedeihlich leben wollen.

Der Glaube schaut weder rückwärts noch vorwärts; er ist weder eine Trauer (über die Vergangenheit,) noch ein Streben (nach der Zukunft). Der Glaube reflectirt nicht: er ist in heiterer Gegenwart beseliget. Er ist das Bild der Ewigkeit, in welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Eins sind.

Der Glaube macht uns frei, und darum für alles Bilden und Gestalten, für alles Schaffen empfänglich. Was im Glauben erzeugt ist, ist wahr.

Der Glaube ist der Schlüssel zum Himmelreich. Den Glauben predigen, heißt das Himmelreich predigen.

Der Glaube lehrt überwinden; er giebt Beides: das Wollen und Vollbringen.

Der Glaube ist feste Zuversicht. Was du mit Glauben anfängst, wirst du auch vollenden. Was du bezweifelst, gelingt nicht.

Wir glauben durch den Glauben. Der Glaube ist die Bedingung seiner selbst, und darum göttlich.

Ehe man an Etwas glauben kann, muß man überhaupt glauben können. Das Glauben ist nicht möglich ohne den Glauben. Das Wort Gottes setzt den Glauben voraus, wie die Saat den Acker. „Verkaufe alles was du hast und kaufe den Acker, wo der Schatz liegt.“ Im Glauben liegt der Schatz des Lebens.

Wer in Gefahren ruhig, sicher, ja heiter ist, der hat den Glauben; er ist ganz und einig in sich selbst. So die Kinder.

Der Glaube verjagt den Teufel (den Versucher in uns).

Du kannst Christum nicht haben ohne den Glauben. Im Glauben geht er zu dir ein.

Der Glaube erweckt das Gebet: denn im Glauben sind wir gereiniget, und können uns dem Reinen, Heiligen nahen. Der Glaube heiliget.

Der Glaube erwartet nichts, will nichts, sucht nichts; er läßt eben Alles kommen. Und es kommt.

Hofft der Glaube? Ja, wo nichts zu hoffen ist.

Der Glaube ist eine reinigende Arznei; ja er enthält in sich die Elemente aller Arznei: er stärkt auch, nachdem er gereiniget hat.

Der Glaube ist die Kraft der Wunder: denn der Glaube ist Gotteskraft. Kein Unheiliger thut Wunder: denn Glaube und Unheiligkeit verträgt sich nicht.

Man hat in neuester Zeit Christum zu einem Magnetiseur gemacht, und das sogenannte magnetische Prinzip oder Agens auf ein physisches Lebensprinzip zurückgeführt, wie z. B. die Mesmer'sche Allfluth (den allgemeinen Aether, der Alles durchdringt und bindet, und zur Wechselwirkung bringt.) Unsinn ohne Gleichen! Der Aether, der Alles durchdringt und erfüllt, und in dem wir „leben, weben und sind," ist Gott. Wer in und aus Gott lebt und wirkt — wer that es wie der Heiland? — der hat die Alles-belebende Kraft Gottes, die sich nicht aus der physischen, sondern aus der sich die physische Kraft erzeugt. Das Sichtbare ist nicht der Erzeuger des Unsichtbaren, sondern das Unsichtbare der Erzeuger des Sichtbaren. Christus that Wunder, weil Er im Vater, und der Vater in Ihm war. „Ich und der Vater sind Eins." Wo ist hier der Magnetiseur? wo hier die Natur? Und doch die Natur: aber die göttliche.

Hier sind also einige Züge aus der Glaubens-Welt, aus dem Leben im Glauben. Schwache Andeutungen, ein Wetterleuchten — nicht einmal ein Blitz — aus dem

Licht = Aether des geistigen Lebens in die Nacht des natürlichen. Hier ist kein Anlaß zur Schwärmerei; keine Verführung zum Mysticismus; oder der Heiland war der größte Mystiker, wenn er sprach: „Selig sind die reines Herzens sind: denn sie werden Gott schauen.“ Und wie Plato über seine Halle schrieb: *οὐδεὶς ἀγεομέτρητος εἰςίτω*: so steht an der Pforte des Himmelreichs: Nur dem Reinen der Eingang!

Was für Gefahr ist hier? Sursum corda!

VI.

Resultate.

Wenn wir uns nicht von dem natürlichen Standpunkte des Lebens entfernen, auf welchen ein Jeder auf seine Weise in der Welt gestellt ist, wenn wir von diesem Standpunkte aus auf die Verhältnisse, die Bestrebungen, die Schicksale der Menschen, im Ganzen und Einzelnen, blicken, kurz, wenn wir die Erfahrung zum Gegenstande und zum Maßstabe unseres Urtheils über Welt und Leben machen, so finden wir in dem Gebiete der Betrachtung, welches vor uns liegt, eine unübersehliche Menge von Bruchstücken, die sich nicht zu einem Ganzen zusammenfügen, von Räthseln, die sich nicht lösen, von Widersprüchen, die sich nicht ausgleichen lassen. Die Zerstörung so vieler mächtigen Reiche der ältesten bewohnten Welt, überhaupt die untergegangene Kultur des ganzen Orients, der unsrigen so durchaus unähnlich, so weit wir sie nicht sowohl kennen, als vielmehr nur aus ihren bedeutungsvollen Trümmern ahnden, wie hangt Alles dieß mit der alten abendländischen Kultur, und noch weit mehr mit unserer heutigen neueren zusammen?

Und gleichwohl ist Kultur, ja, steigende Kultur, das bindende Wort, gleichsam der Kitt, wodurch die Bruchstücke der Völker und Zeiten zusammengefügt und vereiniget werden, um für den Verstand einen Zusammenhang und ein Ganzes herauszubringen. Aller solcher Zusammenhang auf dem Felde der Räume und der Zeiten ist blos etwas Erkünsteltes; die gesammte Geschichte liegt nicht als ein gegliedertes Ganzes, sondern als ein zerstreutes Gemenge vor uns da; und sogar, wenn wir die Geschichte eines einzelnen Staats, eines einzelnen Volks, z. B. des römischen Staats und Volks verfolgen, finden wir keine Entwickelung aus Einem Princip, zu Einem Zwecke, wie etwa in dem Organismus einer Pflanze, sondern nur eine große Masse, durch eine Menge zufälliger Umstände zusammengehäuft, und durch andere ähnliche Umstände wieder zerstört. Oder ist das etwa Kultur in einem Volke zu nennen, wenn es sich Jahrhunderte hindurch aus einem Zustande von Rohheit heraufarbeitet, um durch andere Jahrhunderte in den Zustand von Ausartung zu versinken? Selbst unsere heutige, so gerühmte, Kultur, in Staatseinrichtungen, in Wissenschaften und Künsten, ja sogar in ihrer höchsten Form, in der Sittlichkeit, wenn denn einmal ein Fortschreiten Statt finden soll, was ist sie denn vorzugsweise vor der Kultur des Alterthums? Hat auch nur Einer unserer Staaten sich auf das entfernteste der Idee des Staats genähert, wie sie bereits mehrere Weise des Alterthums aufgestellt haben? Ist auch nur in Einem Staate z. B. das echte Verhältniß zwischen Herrschenden und Dienenden rein ausgesprochen? Und die so nothwendige, so heilsame Idee eines reinen Staaten-Bundes, wo ist der Anfang zu ihrer Realisirung? Ist der

Handel frei, und der Krieg gefesselt? — Wir rühmen unsere Wissenschaften. Wie viel unreifes, willkührliches, erkünsteltes ist in jeder, selbst nach dem Zeugnisse der Erfahrensten! Unsere Künste, kommen sie, die Musik abgerechnet, denen der Alten gleich? und fängt nicht auch die Musik an bereits auszuarten? und was unsere übrigen Geschicklichkeiten betrifft, wenn wir deren neue haben, so sind dagegen alte untergegangen. Endlich unsere Sittlichkeit, steht sie höher als die der vergangenen Jahrtausende? Herrscht nicht die Selbstigkeit heute noch so mächtig als im Anfang aller Geschichte? Wenden wir aber den Blick auf die Einzelnen: was sucht ein Jeder? Besitz, Genuß, Ansehen, oder wenn es hoch kommt, Befriedigung der Wißbegierde, das sind die Strebepunkte, um welche sich das Leben der Meisten bewegt; diejenigen, deren Zahl Legion ist, gar nicht in Anschlag gebracht, welche sich und Andern zum Verderben leben. Wo weilt die Weisheit unter den Menschenkindern? wo das wahre Glück? Und wie viel, oft sehr unverschuldetes, Leiden, wie viel Schmerz und Kummer, wie viel fürchterliches Elend, nicht blos unter den Einzelnen, sondern oft bei ganzen Völkern, wo der Krieg wüthet, oder die Pest, oder die Fluthen, oder die Erdbeben. Welcher Sterbliche ist seines Glücks, seines und der Seinigen Lebens auch nur einen Tag sicher? Wozu endlich alle Mühe und Arbeit selbst eines langen Lebens? Eben, „wenn es köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen."

Dieß sind Beschwerden und Klagen, die hier nur wiederholt werden, nachdem sie, so lange es Menschen giebt, von Geringen und Hohen, von Armen und Reichen, von Einfältigen und Weisen auf das mannichfaltigste nach allen

Richtungen und Beziehungen des Lebens hin, ausgesprochen worden sind. Ueberall Klagen über Lebens-Hemmungen, überall Nicht-Befriedigung, überall Unzufriedenheit, oft Murren, nicht selten Verwünschungen, hier und da Verzweiflung mit ihren Folgen, dieß sind die disharmonischen Töne, in welchen höhere Geister die Symphonie des vielbewegten Menschenlebens auf der weiten Erde vernehmen mögen, ohngefähr wie wir die Klagetöne der Unken aus trübem Sumpfe. Oder ist diese Aeußerung nur Karikatur? Giebt es nicht eine Menge Menschen, denen es ihr ganzes Leben hindurch wohl geht? die nur im Vergnügen taumeln? denen selbst Laster und Verbrechen ungestraft hingehen? ja, die wohl noch obenein Achtung und Ehre in Fülle und Ueberfluß, wie alle übrigen Güter des Lebens, genießen? Wohl mag es dergleichen zu allen Zeiten gegeben haben: allein desto greller ist der Contrast, desto schreiender der Widerspruch, mit der unendlichen Menge Anderer, die unverdient in Noth und Elend schmachten, keinen heitern Sonnenblick im Leben genießen, und es oft mit aller Mühe und Anstrengung kaum weiter bringen als daß sie ihr elendes Leben kümmerlich fristen; von einem Lohne ihrer Mühe und Arbeit, ja ihrer Tugend, den sie wohl zu fordern berechtiget wären, gar nicht zu reden.

So ist es, vom Standpunkte der Erfahrung aus, mit der Welt und den Menschen beschaffen. Die Geschichte, weit entfernt durch endliche große Resultate die Dissonanz der einzelnen Erscheinungen zur Harmonie aufzulösen, vollführt nichts weiter, als daß sie dieselben sämmtlich in sich aufnimmt und aus früheren Zeiten den späteren übergiebt: denn sie selbst ist ja nur, so lange sie nicht von

einem höheren Princip zusammen gehalten und durch dasselbe begriffen wird, die Summe aller Erfahrungen. Es ist daher, bei dem Triebe und Bedürfniß des menschlichen Geistes nach Einheit und Zusammenhang, nicht zu verwundern, daß man sich von alten Zeiten her, auf den Schwingen der Gedanken, über das verworrene Gewebe der Dinge in der Nähe und Ferne, erhob, und, was die Erfahrung an Unebenheiten hatte, in der Philosophie auszugleichen suchte. Man suchte ein Höchstes, ein Wahres in der Philosophie, auf verschiedenen Wegen, nach verschiedenen Richtungen; und ob man bis jetzt gefunden was man gesucht, haben wir im Vorhergehenden auszumitteln uns bemüht. Das Resultat unserer Bemühungen ist: daß keine Philosophie das große Räthsel löset, welches die Erfahrung aufgiebt, weil alle Philosophie nur Gedanke, die Erfahrung aber Wirklichkeit ist. Ungleiche Größe. Die Philosophie, — oder die mannichfaltigen Denkweisen die sich so nennen, — offenbart sich aber noch mehr in ihrer Schwäche, wenn sie die Helferin des Einzelnen seyn soll, theils um ihn überhaupt nach sicherer Richtung durch das Leben zu leiten, theils um ihm in den bedenklichsten, drückendsten, rathlosesten Lagen und Momenten des Lebens Beistand, Schutz und Hülfe zu gewähren. Jede Art von Philosophie ist eine Art von Medicin: sie hilft unter gewissen Umständen und bei gewissen Constitutionen bestimmter Individuen: jedoch in allen Fällen und bei allen Menschen ist keine Art von Philosophie als anwendbar zu denken, gesetzt auch das ganze Menschengeschlecht könnte den Entschluß des Ueberganges zur Philosophie fassen und ausführen. Es hat aber verhältnißmäßig von jeher nur sehr wenige Philosophen, und solche Leute, die zur

Philosophie tauglich waren, gegeben; und so wird es auch wohl künftighin nicht anders seyn. Wir bedürfen aber einer Universalmedicin für die Menschheit: denn das ganze Menschengeschlecht ist unwohl: nur daß Einige ihre Krankheit mehr, und Andere weniger fühlen. Es giebt Leute die darüber lachen würden, wenn sie hörten, daß wir von einer Krankheit des ganzen Menschengeschlechts reden. Allein die Idee, die solche Leute von Krankheit haben, geht nicht über einen verdorbenen Magen und über die Gicht hinaus, die zuletzt aus einem verdorbenen Magen entspringt. Ahndet doch die Philosophie selbst nicht, daß, und an welcher Krankheit die ganze Menschheit leidet, und daß es das schlimmste bei diesem Uebel ist, daß die Menschen gar nicht wissen, daß sie, und wie sehr sie krank sind. Man pflegt, nach dem Gesetz der privilegirten Falschheit, die man Höflichkeit nennt, den Begegnenden nach seinem Befinden zu fragen, und erhält oft die Antwort: „ich befinde mich, Gott sey Dank, recht wohl; mir fehlt jetzt gar nichts.“ Er täuscht sich, der gute Mensch; und das Erste von Allem, was ihm fehlt, ist Selbsterkenntniß. Hätte er diese, sie würde ihm den Aufschluß über seine übrigen Uebel geben. Nun können wir zwar der Philosophie nicht vorwerfen, daß ihr nicht daran gelegen wäre, den Menschen zur Selbsterkenntniß zu führen: denn schon das erste Wort des ältesten griechischen Weisen war das Wort: „Erkenne dich selbst!“ Aber weder dieser, noch ein anderer menschlicher Weiser oder Welt-Weiser, hat den Menschen zugerufen: „erkennet euch selbst und sehet daß ihr Sünder seyd und mangelt des Ruhms den ihr vor Gott haben solltet!“ Die Begriffe Sünde und Heiligkeit sind aller Philosophie fremd. Und so kann auch keine

Philosophie helfen, weil sie das Uebel nicht kennt, an dem der Kranke leidet. Und kennte sie es auch, sie könnte doch nicht helfen: denn hier reicht keine menschliche Hülfe aus. Dieß ist es aber eben, woran zu glauben sich nicht so leicht Jemand entschließen kann. „Ach, die Menschen sind gut; Ihr müßt sie nur nicht böse machen; oder vielmehr nicht einmal böse, sondern nur unwillig und widerwillig, und daher wider-spänstig, d. h. nicht nach unserm Willen. Uebrigens: hat Einer seine Fehler, so hat er auch seine Tugenden. Das compensirt sich." Es compensirt sich aber nicht: denn der Richter, der die Gedanken und Thaten der Menschen wägt, ist ein heiliger Richter, der bei den Wesen, die er zur Heiligkeit schuf, weil er sie zur Seligkeit schuf, keine Uebertretung des Gebots der Heiligkeit, welches er in ihr Herz schrieb, ungeahndet lassen kann. Er würde sich selbst widersprechen. Kurz: die Philosophie kennt Gott nicht, sonst würde sie den Menschen nicht verkennen. Und so bleibt es denn dabei: die Philosophie kann nicht helfen, wo höhere als menschliche Hülfe nöthig ist. Kann sie aber dieß nicht, so ist sie überflüssig, wie jede andere Medicin, die in einer Krankheit nichts hilft.

Und nun kommen wir denn auf den Punkt, wegen dessen dieses ganze Buch geschrieben worden ist. Die Arznei, welche wir anempfohlen haben, statt des Surrogats der Philosophie, ist der Glaube. Wir haben den tiefen Grund, bestimmter: das Princip des Glaubens, im menschlichen Wesen nachgewiesen, und gezeigt, wie sich dieses Princip nur an der Offenbarung (als an seiner äußeren Basis) entwickele; (gerade wie das menschliche Bewußtseyn an der äußeren Erfahrung): so, daß folglich Glaube und

Offenbarung gar nicht getrennt gedacht werden können: denn auch die Offenbarung kann nicht eingehen, wo sie keinen Glauben findet. Allein, ehe wir den Glauben, als das Räthsel der Geschichte, eben so wie die Aufgaben der Philosophie lösend, den gegebenen Aufschlüssen zu Folge in seine vollen Rechte einsetzen können, müssen wir einen doppelten Einwurf zurückweisen, welcher, oberflächlich angesehen, wohl einigen Schein der Wahrheit für sich haben möchte, obgleich die Wahrheit selbst ihn auf das kräftigste vernichtet.

Nämlich man sagt: „Die Vorwürfe, die du der Philosophie machst, lassen sich mit vollem Rechte auf den Glauben, oder vielmehr auf seinen Gegenstand, die Offenbarung zurückwerfen. Erstlich: wenn du von der Philosophie sagst, sie sey ein Gedankengewebe, welches die Widersprüche der Wirklichkeit nicht auszugleichen vermöge: so möchte man doch wohl auch der sogenannten Offenbarung diesen Vorwurf machen können, zusammt dem Glauben, welcher diese Offenbarung für wahr hält. Diese ganze Geschichte, die du die heilige nennst, mit ihrem vollständigen Inhalte, was ist sie denn anders, als Tradition? Einer erzählt dem Andern was der Frühere gesagt oder gethan hat; und so ist die ganze Sache ein Eigenthum menschlicher Vorstellung, ein Gedankenwesen, so gut als die Philosophie, wenn man ihr nun einmal keinen höheren Rang gestatten will. Zweitens: wenn du von der Philosophie sagst, daß sie nur für besondere Fälle und besondere Menschen in besonderen Lagen dienlich sey: nun so gilt ja das Gleiche gänzlich auch vom Glauben! Sagt nicht selbst der gläubigste Apostel: „der Glaube ist nicht Jedermanns Sache?“ und würdest du wohl geneigt seyn diesem Manne Unrecht zu geben? Er hat

offenbar Recht: denn wie viel Menschen giebt es nicht, die ganz unverholen und mit dem Gefühl oder Bewußtseyn das Rechte ergriffen zu haben, sagen: Ich bin nicht für den Glauben geboren; oder mit Goethe's schon angeführten Worten aus dem Faust:

„Die Botschaft hör' ich wohl; allein es fehlt der Glaube."

Kurz, nicht Jeder kann glauben, wie nicht Jeder philosophiren kann. Darum Jedem das Seine. Wir sind gar nicht in Abrede, daß der Glaube für Viele gut genug ist, die sich nicht zur Philosophie erheben können: allein warum sollen denn edlere Naturen das Höhere einbüßen? warum soll der Adler nicht fliegen, weil die Grasmücke nicht nachfliegen kann?"

Wir haben dem Gegner seine Einwürfe ausführlich genug vortragen lassen. Was läßt sich darauf sagen? Auf den ersten dieses: daß Philosophie und Glaube, oder auch Offenbarung, die vom Glauben als Gegenstand fest gehalten wird, gar nicht mit einander zu vergleichen sind. Denn erstlich schafft sich der Glaube seinen Gegenstand nicht selbst, und ist ohne einen wirklichen Gegenstand gar nicht denkbar; und zweitens ist der Gegenstand des Glaubens (die göttliche Offenbarung) kein menschlicher Gedanke, sondern nur, oder vielmehr, eine durch menschliche Werkzeuge, mitgetheilte That, die von der Gesinnung des Thäters Kunde und Zeugniß giebt. Ist nicht, zum Beispiel, ja als höchstes Beispiel, Christi Erscheinung, mit ihrem ganzen Inhalte, reine Thatsache? Wo aber hat es die Philosophie anders, als mit einer Gedanken-Sache zu thun? es müßte denn seyn, daß sie einer Thatsache durch ihre besondern Gedanken eine besondere Wendung gäbe; was sie zuweilen thun soll.

Dieß thut aber der Glaube nicht: denn er nimmt eben nur auf, was er ver=nimmt, und erweiset sich so als eigentliche Vernunft, nur daß die Vernunft, das Göttliche in seiner Offenbarung vernehmend, eben Glaube wird, weil das Göttliche sich durch seinen heiligen Charakter als Wahrheit, als Einheit bewährt, und weil die Vernunft, die nichts anders als der Sinn für die Wahrheit und Einheit ist, nicht zweifelt, wo ihr Einheit entgegen kommt.

Was nun das Zweite betrifft: daß der Glaube, wie die Philosophie, nicht Jedermanns Sache sey; was sogar durch die Worte des Apostels bestätiget zu werden scheint: so liegt hier offenbar entweder Mißverständniß, oder absichtlich=falsche Auslegung zum Grunde. Denn warum ist der Glaube nicht Jedermanns Sache? nicht, weil er, wie die Philosophie, etwa schwer zu begreifen ist — er ist ja eben gar keine Sache des Begriffs, des Erkenntniß=, des Vorstellungs=Vermögens überhaupt — sondern weil es eine unbequeme Sache ist (so nothwendig und heilsam es auch immer sey,) der inneren Einheit und Einigkeit mit sich selbst nachzugehen, und sich in die Bedingungen zu fügen, ohne die kein Glaube möglich ist. Denn daß Viele, mit einer Art von stolzem Selbstbewußtseyn, ohne Glauben im Leben auskommen oder auszukommen meinen, ist kein Beweis dafür, daß der Glaube nicht für Alle sey: weil erstlich glaubenloses und irreligiöses Wesen dasselbe sind und allezeit moralische Ausartung verrathen; und zweitens manche sich frei vom Glauben dünken, die ihn doch, ohne sich selbst darüber Rechenschaft zu geben, im Herzen hegen, wo er im Stillen Herrschaft über sie ausübt, und wenn es auch nur unter der Aftergestalt des Aberglaubens wäre. Den Aber=

glauben aber sollte Niemand in sich dulden: denn er macht Knechte, dahingegen der Glaube den, der ihn wahrhaft besitzt, frei macht. Und was bedarf der Mensch mehr im Leben als Freiheit?

Haben wir nun die letzten Einwürfe hoffentlich zur Gnüge beseitiget, so können wir nun auch an unser letztes Geschäft gehen und das End-Resultat aus allen unsern bisherigen Betrachtungen ziehen. Der Glaube, in dem Sinne, in welchem wir ihn gefaßt und festgehalten haben, beseitiget durch seine Elemente, sein Wesen und seine Wirkungen, alle falschen oder geringschätzigen Ansichten, die man gemeinhin, oder auch in der Schule, über ihn aufstellen kann. Wenn der oberflächlich-Gebildete Glauben und Aberglauben für Eines und dasselbe hält, und wenn der kalte Denker dem Glauben nur die Stelle eines subjectiven Fürwahrhaltens einräumt, dem durch innere Nöthigung zu Gute komme was ihm an objectiver Gewißheit abgehe: so verrathen Beide, daß ihnen das wahre Wesen des Glaubens entschlüpft ist. Das innerste Wesen des Glaubens ist die Wahrheit, nicht in der Vorstellung, sondern in dem tiefen Grunde unseres geistigen Lebens, im Bewußtseyn selbst: es ist, erwiesener Maßen, die innerste Lebens-Gewißheit; und wie könnte in dieser Trug und Täuschung Statt finden, die der Charakter des Aberglaubens ist, den wir zu seiner Zeit bis an seine Quellen verfolgt haben. Wie könnte aber auch dem Glauben die objective Gewißheit abgehen, da er der Probierstein aller Wahrheit und Gewißheit selber ist; wie wir gleichfalls an seinem Orte nachgewiesen haben. Steht nun der Glaube als die Ur-Gewißheit im Menschen unerschütterlich fest, als die höchste Lebens-Gewißheit, oder als die

Gewißheit unserer Selbst in Gott, ohne welchen der Glaube ein Widerspruch, d. h. gar nicht Glaube wäre: so ist vom Glauben aus zunächst beides, das Räthsel der Geschichte, und die Aufgabe der Philosophie, gelöst. Das erste, weil, wenn der Glaube Alles in Gott sieht — ist er doch das Gottes-Bewußtseyn — nothwendig auch die Geschichte ihm göttlich erscheint, nicht als Welt-Geschichte, sondern als Ausgleichung ihrer Dissonanz durch die göttliche Offenbarung, durch welche der Glaube zuerst geweckt und dann fort und fort genährt wird. Das Zweite: weil, wenn der Glaube hat, was die Philosophie als Aufgabe des denkenden Geistes sucht, aber im Gedanken selbst nicht finden kann, nämlich das Höchste, die Wahrheit an sich, Gott, nothwendig einzugestehen ist, daß der Glaube die Aufgabe der Philosophie löset ohne sich in ihrem Labyrinthe zu verlieren. Wenn aber der Glaube nicht blos zu Gott führt, sondern Gott wirklich hat, indem er als innerste Lebens-Einheit mit der Urquelle alles Seyns und Lebens auf das innigste verbunden ist — welche Verbundenheit wir mit dem schönen Namen Religion bezeichnen, — nun, so ist der Glaube der höchste Schatz, den der Mensch suchen und besitzen kann. Wer Gott hat, hat Alles: denn Gott ist Alles in Allem. Wer Gott hat, ist selig; und der Glaube macht selig. Wer Gott hat, geht in keiner Noth, in keiner Gefahr des Lebens unter, sondern „lebt, ob er gleich stürbe.“ Wer Gott hat, sieht der äußeren Welt-Verwirrung mit ruhigem Blicke zu. Mögen Erdbeben oder Wasserfluthen die Länder verwüsten, mögen böse Seuchen Tausende hinwegraffen, möge der Krieg, den Menschen gegen Menschen führen, noch ärger wüthen als selbst die Pest in ihrer scheußlichsten Ge-

stalt. Wer Gott hat, weiß, daß alles Verderben, und der Tod selbst, Ihm unterworfen ist, daß ihm alle Creatur dient, und daß alle, auch die zerstörenden Kräfte der Natur, seine Diener und Boten sind, daß dieses Erdenleben ein Prüfungs- und Läuterungs-Feuer ist, daß die Zeit selbst ein Strom ist, der aus der Ewigkeit in die Ewigkeit zurückfließt, daß wir „hier keine bleibende Stätte haben, sondern nur Gäste und Fremdlinge auf der Erde sind, daß unsere Heimath im Himmel ist, nicht im Wolkenhimmel, auch nicht im Sternenhimmel, auch nicht über den Sternen, wenn irgend ein Raum noch über den Sternen wäre: nein, eben so wenig im Raum als in der Zeit, in denen Gott nicht ist, obgleich er in beiden wirksam ist und schafft, und seine Wunder offenbart; nein: sondern in dem Himmel, den Gott selbst einnimmt mit seinem heiligen und seligen Wesen von Ewigkeit zu Ewigkeit; in dem Himmel, welcher uns geöffnet wird, sobald wir aus dem Irrsal des Unglaubens und aus dem Wahn des Aberglaubens in das Gebiet des Glaubens treten, in welchem nur die Wahrheit und die Gewißheit wohnt. Wer Gott hat, der schmeckt den Frieden, den die Welt nicht giebt, dem wird die Erde selbst zum Paradies, und wenn sie ihn in Ketten und Bande würfe, wie einst den eifrigsten Verkündiger des Worts, das er in früherer Verblendung verfolgt hatte, und durch welches er selbst zum Glauben gelangt war, den er als das Heil der Menschheit verkündigte. Denn nicht im Schein- oder Wort-Glauben todter Formeln dürfen wir erwarten den Schatz zu finden, der nur im kindlichen Sinne und im göttlichen Gehorsam wohnt. Wo keine Herzens-Einfalt ist und kein treues Hangen am Gebot, da ist auch der Glaube nicht:

denn diese beiden sind die Elemente des Glaubens selber. Wer diese hat auch den Glauben, und im Glauben Gott, und in Gott Seligkeit. Was kann der Mensch mehr verlangen, oder was kann er mehr gewinnen durch alles unruhige, rastlose Streben und Jagen nach Gütern „welche die Motten verzehren oder der Rost zerstört;" oder auch nach dem Haschen und Ringen nach Wissenschaft und Weisheit dieser Welt? Nicht als ob der Mensch ein Kind an Erkenntniß bleiben sollte, nicht als ob er aufhören sollte mit seinen Händen zu schaffen und zu arbeiten: aber nicht in dem was die Hände schaffen und gewinnen, nicht in dem was der forschende Geist ersinnt oder begreift, soll er das Ziel, den Zweck, das Wesen seines Lebens suchen, weil er hier nimmer die Befriedigung, die Fülle und Gnüge findet, nach der sein Innerstes, Bestes hinstrebt, und die ihm kein Mensch und kein Engel geben kann, sondern allein Gott in der Fülle seiner Offenbarung und Gnade. Diese verschmähen, heißt sich selbst das Urtheil zum Tode sprechen.

Und so hätten wir denn, auf einem mühsamen Wege, durch das Labyrinth der Geschichte und der Philosophie den Gegenstand verfolgt, der weder in der Welt-Geschichte noch in der Welt-Weisheit, sondern nur in dem Gebiete ist, welches Andern ein Aergerniß und Andern eine Thorheit erscheint: in dem Gebiete des Glaubens, der nur dann Glaube ist, wenn er Gott hat, und nur dann Gott hat, wenn ihm Gott aus seiner Offenbarung mit unverdecktem Angesicht entgegenleuchtet, ihn selbst, den Glauben, durch diese Offenbarung erweckend, kräftigend und erhaltend. Allein ein Mund voll göttlicher Weisheit sagt: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete, und hätte der

Liebe nicht; so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich weissagen könnte, und wüßte alle Geheimnisse, und alle Erkenntniß, und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht; so wäre ich nichts." — Was ist dieß aber, daß bisher von diesem Wesen, was der Apostel noch über den Glauben zu setzen scheint, den wir bisher über Alles setzten, auch nicht die geringste Rede in diesem Buche gewesen ist? Hievon liegt der Grund darinne, daß mit der Liebe ein neues Wesen und Leben im Menschen beginnt, gleichsam ein Gebäude aufgerichtet wird, wovon zwar der Glaube der Grund und Boden ist, was aber nicht zu Stande gebracht werden kann ohne eine Kraft, deren Betrachtung gänzlich außerhalb des Kreises unserer bisherigen Darstellungen liegt. Diese Kraft ist keine andere als die moralische, aus deren Schooße die Liebe geboren wird, und die zwar mit dem Glauben eine und dieselbe Wurzel hat: die innere Einheit und Ganzheit des Menschen, aber in ihrer Lebens-Richtung verschieden vom Glauben, ja hierinne demselben ganz entgegengesetzt ist. Nämlich der Glaube ist empfangend, die Liebe aber ist gebend. Der Glaube gehet in den Menschen ein (geweckt durch das lebendige Wort Gottes,) die Liebe aber gehet vom Menschen aus, (geweckt durch den Glauben). Den Glauben giebt Gott, nach seiner überschwenglichen Güte: die Liebe muß der Mensch selbst darreichen als die Frucht seines in den Glauben aufgenommenen Lebens. Hier hat nun der Mensch zu zeigen, daß er „kein tönendes Erz, und keine klingende Schelle" ist, daß eigenes Leben aus ihm hervorquillt, und daß dieses eigene Leben das Werk des Freien, des für das

Reich der Geister geschaffenen Menschen seyn soll. Wie der Mensch im Glauben Gott empfängt, so soll er in der Liebe sich Gott geben, und in diesem Geben selig seyn wie dort im Empfangen. Und hiezu, zu den Werken der Liebe, bedarf der Mensch, als erste Bedingung, der moralischen Kraft: denn sie selbst ist die Kraft der Liebe, dem reinsten Wesen selbst verwandt. Man könnte sagen: „nun, ohne die moralische Kraft ist ja auch der Glaube nicht möglich: denn was ist denn der Glaube ohne Gehorsam, und was ist der Gehorsam ohne moralische Kraft?" Und dennoch, so nahe verwandt sich der Gehorsam des Glaubens und die Kraft der Liebe sind, verwandt, wie immer nur das Weib dem Manne seyn kann: so sind sie doch eben so verschieden wie beide Geschlechter. Der Gehorsam ist gebunden, aber die Liebe ist frei, und erscheint in ihrer Freiheit als Kraft, da hingegen der Gehorsam als Verzichtleistung auf die Kraft, oder als Demuth erscheint. Sollen wir es in Einem Worte zusammen fassen, was für einen Grund-Unterschied wir zwischen Glauben und Liebe anerkennen, so müssen wir sagen: der Glaube ist die Basis, die Liebe aber das Princip des seligen Lebens. Im vorliegenden Werke ist jene Basis unser Gegenstand gewesen, in einem andern, zugleich mit diesem erscheinenden, * ist es das Princip.

---

* Der Schlüssel zu Himmel und Hölle im Menschen, oder über moralische Kraft und Passivität. Leipzig, bei Hartmann, 1829.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Heinroth, Johann Christian August

D. Joh. Christ. August Heinroths, ... Pisteodicee oder Resultate freier Forschung über Geschichte, Philosophie und Glauben

Leipzig 1829

Ph.u. 236 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046002-0